مؤتمر تأسيس العلمانية فى مصر

الندوة الأولى

(أول مارس ٢٠٠٦)

المحرران

مـــراد وهبـــه   منــى أبو ســنــة



المحتويات

مقدمة

قام بتنظيم هذا المؤتمر ثلاثة تجمعات:

- منتدى ابن رشد.
- الجمعية المصرية للتنوير.
- حزب مصر الأم (تحت التأسيس).

والعلمانية هي القاسم المشترك لهذه التجمعات الثلاثة. وحيث إن هذا القاسم المشترك ما زال فى مرحلة الإرهاص فيلزم تأسيسه حتى يتجاوز هذه المرحلة.

وتأسيسه يعني تحول العلمانية من أن تكون مجرد إجتهادات مبعثرة إلى تيار معرفي، أي إلى تيار فكري يكون منهاجاً وأسلوباً للحياة على مستوى الفرد والجماعة والوطن.

ويدفع هذه التجمعات إلى هذا العمل الدعوة الراهنة إلى تأسيس الديمقراطية فى مصر، ذلك أن تأسيس الديمقراطية لا يستقيم إلا مع تأسيس العلمانية لأنه "لا ديمقراطية بلا علمانية".

والسؤال إذن :

لماذا ؟

والجواب: إن الدعوة إلى تأسيس الديمقراطية فى مصر لازمها تعديل المادة (٧٦) من الدستور فى فبراير ٢٠٠٥، وتعديلها كان يعني التحول من الإستفتاء على رئاسة الجمهورية إلى انتخاب رئيس

الجمهورية، أي التحول من الإستفتاء على الواحد إلى الإستفتاء على أكثر من واحد، أي التحول من الواحدية إلى التعددية، والتعددية تعني النسبية، والنسبية تعني العلمانية بحكم تعريف مراد وهبه للعلمانية بأنها "**التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق**".

وهذا التعريف غير المسبوق يضع العَلمانية في مجال المعرفة والعقل قبل وضعها في المجال السياسي .

فمن الشائع أن العَلمانية تعني فقط "فصل الدين عن الدولة"، إلا أن هذا القول الشائع جاء تالياً لتغيير أسلوب التفكير، من الأسلوب المطلق إلى الأسلوب النسبي، وإذا تم هذا التغيير فإنه يُمكن تأسيس الديمقراطية، وهذا هو مغزى عنوان هذا المؤتمر: **تأسيس العلمانية في مصر**.

المحرران

مراد وهبه

منى أبو سنة

أوراق المؤتمر



لماذا هذا المؤتمر ؟

مـراد وهبه

اتفقت تجمعات ثلاثة على عقد هذا المؤتمر بهذا العنوان "تأسيس العلمانية فى مصر". وهذه التجمعات هي "منتدى ابن رشد" المتفـرع من الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير، و"الجمعية المصرية للتنوير"، و"حزب مصر الأم". ومبرر هذا الاتفاق هـو أن العلمانية لـم تكـن تياراً فكرياً فى تاريخ مصر وإنما كانت مجرد اجتهادات قام بها أفراد فى الفينة بعد الفينة، ولم يخل أي منهم من إجراء عمليـة إجـهاض لفكره، مثلما حدث لفرح أنطون بعد نشر كتابه "ابن رشـد وفلسـفته" عام ١٩٠٣، إذ توقفت مجلته "الجامعة" عن الصدور، ومنصور فهمي بعد مناقشة رسالته فى جامعة السوربون فى أول ديسمبر ١٩١٣ عـن "حال المرأة فى الإسلام" فُصِل من الجامعة، والشيخ علي عبد الرازق بعد نشر كتابه "الإسلام وأصول الحكم" فى عام ١٩٢٥ كُفِر وصـودر كتابه ثم حوكم وفُصِل من جميع وظائفه، وطه حسين بعد نشر كتابـه "فى الشعر الجاهلي" حوكم وصودر كتابه، ونجيب محفوظ بعد نشـر روايته "أولاد حارتنا" مُنعت من التداول فى الأسواق، وفرج فوده قُتِل بعد تأسيسه لحزب المستقبل، ونصر حامد أبـو زيـد صـدر حكـم بالتفريق بينه وبين زوجته.

ولهذا فإن الغاية المنشودة من هذا المؤتمر هي أن تتحول هـذه الاجتهادات الفردية المُجهضة عن العلمانية إلى تأسيس لها. والتأسيس "لغةً" من أساس، والأساس هو قاعدة البناء التي يقـوم عليـها. أمـا

العلمانية، لغةً، فقد ذُكر فى اجتماع مجمع اللغة العربية فى مايو ١٩٨٧ أن الباحثين قد أجمعوا على أن كلمة العلمانية لا يصح كسرها بالعين، إذ هي مشتقة من عَلْم، أي العالَم. وبما أن العالم متزمن بالزمان، أي متغير، أي نسبي فقد جاء تعريفي للعَلمانية بأنها:

"التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق"

وفي تقديري أن هذا التعريف يصلح أن يكون قاعدة تُبنى عليها العلمانية.

واللافت للانتباه أن هذه القاعدة ليست هي القاعدة الشائعة وإنما الشائع عن العلمانية أنها هي فصل الدين عن الدولة، وتحفظي على هذا الشائع مردود إلى سببين:

السبب الأول: أن هذه القاعدة تنطوي على التباس؛ إذ أنها تثير تساؤلاً فيما إذا كان هذا الفصل يعني إبعاد الدين أم يعني وضع الدين فى مجال غير مجال الدولة، هذا بالإضافة إلى أن هذا التساؤل ينطوي على خداع بصري؛ إذ هو يبدو وكأنه يخص الدولة فى حين أنه يخص العالَم وعلاقتنا بهذا العالم الذي نعيش فيه.

السبب الثاني: مترتب على السبب الأول إذ يسمح لنا السبب الأول أن نبحث عن طبيعة هذا العالم الذي نعيش فيه. وقد جاءت بداية هذا البحث فى النظرية العلمية لكوبرنيكس التي أعلنها فى كتابه المعنون "عن دوران الأفلاك" حيث يقرر أن الأرض لم تعد مركز العالم، إذ هي تدور حول الشمس وليس العكس كما كان الحال عند بطلميوس. وعندما تنتفي مركزية الأرض تنتفي مركزية الإنسان،

وعندما تنتفي مركزية الإنسان يمتنع توهمه أن فى مقدوره اقتنـــاص الحقيقة المطلقة. ومعنى ذلك أن علاقتنا بالعالم لا تسمح لنا بأن نكـون ملاك الحقيقة المطلقة.

مسألة العلمانية، إذن، فى نهاية المطاف هي مسألة خاصة بالعقل وكيف يفكر وهو يتعامل مع هذا العالم. إنه يفكـــر بأســلوب نســبي وبالتالي ليس من حقه أن يفكر على خلاف ذلك فـــي الأمـــور التـــي تخص حياته على هذا الكوكب.

ومن هنا يحق لنا القول بأن فلسفة ابن رشـــد تعتـــبر إرهاصـــاً للعلمانية على نحو ما وردت فى مضمون نظرية كوبرنيكس، وذلـــك بسبب مفهوم التأويل، إذ يقول لا إجماع مع التأويل ولا تكفـــير مـــع التأويل، وذلك لأن التأويل متعدد والمتعدد ينطوي على النسبية.

بيد أن هذين السببين لا يعنيان فصل العقل عـــن السياســـة فـــى ممارساته النظرية والعملية لأن الإنسان حيوان سياسي، وهو حيـــوان سياسي لأنه حيوان عاقل. ومعنى ذلك أن العقل أساس السياسة بشرط أن يكون العقل محكوماً فى رؤيته السياسية بالمعرفة النسبية وليـــس بالحقيقة المطلقة. ومعنى ذلك أيضاً أن الرؤية السياسية هي بدورهـــا ممتنعة الارتقاء إلى أن تكون رؤية مطلقة. أما إذا ارتقت إلى المطلق فإنها تشكل نتوءاً فى مسار الحضارة الإنسانية. ولا أدل على ســـلامة هذه النتيجة مما حدث فى كل من العالم الغربي والعالم الإسلامي مـــن اضطهاد لأصحاب الرؤى النســـبية أو بـــالأدق لأصحـــاب الـــرؤى العلمانية.

والآن فى إطار الدعوة إلى تأسيس الديمقراطية فى مصر، ففـــي تقديري أن هذا التأسيس ليس ممكناً من غير تأسيس العلمانيـــة، لأن الديمقراطية فى معناها الأصلي هي حكم الشعب بالشـــعب والحكـــم بالشعب هو حكم متطور لأن الشعب فى حالة تطـــور، والتطـــور لا يستقيم إلا مع المعرفة النسبية، وبالتـــالي فإنـــه لا يســـتقيم إلا مـــع العَلمانية، ومن هنا جاء شعار هـــذا المؤتمـــر: لا ديمقراطيـــة بـــلا علمانية.

العلمانية والجماهير

منى أبو سنه

"مؤتمر تأسيس العلمانية في مصر" هو أول مؤتمر ينعقـــد فـــى تاريخ مصر والعالم العربى بتنظيم من "حزب مصر الأم"، و"الجمعيـة المصرية للتنوير"، و"منتدى ابن رشد". وقد عُنيَّ هذا المؤتمـــر فـــى ندوته الأولى بطرح تعريف جديد وغير مسبوق للفظ العلمانية الـــذي يعاني فى مجتمعنا المصري، على وجه الخصـــوص وفـــى العـــالم العربي عامة، من الإلتباس. وهذا الإلتباس مـــردود إلـــى عـــاملين، العامل الأول أن لفظ العلمانية قد تم الترويج لـــه باعتبـــاره مضـــاداً للدين، وأن الغاية منه هو القضاء على الأديان، أما العـــامل الثـــاني الذي أدى إلى الإلتباس فيكمن فى أن مفهوم العلمانية قد تحدد مباشـــرة تحديداً سياسياً فى مقولة فصل الدين عن الدولة.

أما المفهوم الجديد الذي يطرحه "مؤتمر تأسيس العلمانيـــة فـــى مصر" عن العلمانية فمن شأنه أن يزيل هـــذا الإلتبـــاس. إن مغـــزى التعريف الذي صكه مراد وهبه للعلمانية أنها "التفكير فى النسبي بمـــا هو نسبي وليس بما هو مطلق" هو نقـــل العلمانيـــة مـــن المجـــالين السياسي والديني إلى المجال المعرفي، فأصبحت العلمانيـــة تخـــص العقل الإنساني فى تناوله لكل ما يواجهه من تناقضات.

والإشكالية التي يطرحها هذا المقال تكمـــن فـــى العلاقـــة بيـــن العلمانية والجماهير. وهذه العلاقة تنطوي على الإشكالية المحوريـــة

التي يدور عليها تعريف مراد وهبة للعلمانية وأعني بذلــك إشــكالية العلاقة بين المطلق والنسبي عندما ترتبط بالعقل العام، أي بأســـلوب إدراك الواقع وفهمه والتفكير فيه كما تمارسه الجماهير.

وإنسان الجماهير أو رجل الشارع على حد التعبير الشائع، فـــي أي نظام اجتماعي، لديه طموح أن يوحد بين كل ما لديه من معـــارف في فكرة واحدة، وهذه الفكرة الواحدة هي فكرة مطلقة من شــأنها أن توقع الإنسان في وهم امتلاك الحقيقة المطلقة. وهـــذا الوهـــم يوقـــع إنسان الجماهير فى الجمود ويعيق تطوره الفكري والاجتماعي.

ويتميز إنسان الجماهير في مصر بأنـــه نقيــض العلمانيـــة، أي جنوحه للتفكير فى النسبي بما هو مطلق وليس بما هو نسبي، بحكـــم نزوعه نحو توحيد معارفه فى كل مطلق، مما يعفيه من مشقة تغيـــير الواقع ويجعله مكتفياً بوهم التغيير الذي هو فى حقيقة الأمر الثبـــات والجمود. وهذا النوع من التفكير فى حالة إنسان الجماهير فى مصـــر مردود إلى التفكير الأسطوري المرتبط بعصر الزراعة الذي مـــازال مهيمناً على الثقافة الشعبية المصرية، ولم يتجاوزهـــا إلـــى التفكـــير العقلاني الذي يميز عصر ما بعد الزراعة.

وتستند الثقافة الشعبية أو بالأدق ثقافة الجماهير إلى نسق قيمـــي يجسد التوحيد المطلق لمعارف وخبرات الجماهير. وأهم ما يميز هـذا النسق القيمي هو حكم الأسطورة الذي من شأنه الحفاظ على الثبـــات ومنع التغيير والتطور.

وقد تلاحم هذا النسق القيمي الشعبي الأسطوري مع الفكر الديني اللاعقلاني، والمضاد للفكر الديني العقلاني، حيث تســـعى الجمـــاهير

طواعية إلى مَنْ يروجون لهذا الفكر ويتخذونهم أوصياء على فكرهم وعلى حياتهم.

ومن شأن هذا الاستسلام الجماهيري القضاء على العقل العام مما يفضي إلى استحالة وصول المجتمع إلى مرحلة التنوير التي تشترط وجود عقل عام متنور.

وأظن أن مراد وهبه يقصد شيئاً من هذا القبيل فى نظريته عن العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي في كتابه "قصة الفلسفة". فالفلاسفة عندما يلحون على الجماهير أن تلتزم بهذه العلاقة الجدلية فإنهم يدخلون فى صراع مع الجماهير، لأن الجماهير ترتاح إلى إلغاء العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي، وبالتالي فهي تقف عند حد توهم امتلاك الحقيقة.

ومن هنا تأتي إشكالية تعريف مراد وهبه للعلمانية مع الجماهير، بل مع النخبة أيضاً لأن النخبة مازالت قريبة من فكر الجماهير، والدليل على ذلك ما تمارسه الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية فى علاقاتها مع الجماهير. إن هذه العلاقات محكومة بالجماهير، أو بالأدق بفكر الجماهير الأسطوري بدعوى تلبية احتياجات الناس. ومن شأن هذه العلاقات تجاهل الحاجة الأساسية وهي توليد العقل العام المتنور من خلال حث الجماهير على ممارسة التفكير العقلاني وتجاوز التفكير الأسطوري.

وهذه فى تقديري هي محنة الأحزاب السياسية لأنها فقدت القدرة على تنوير الجماهير. وفي تقديري أيضاً أن العلمانية، كما يطرحها "مؤتمر تأسيس العلمانية فى مصر" فى المجال المعرفي، تمنع

الجماهير من الوقوع فى براثن التفكير الأسطوري الذي يفضي بـــها إلى الجمود والتعصب، حيث إن العلمانية مرتبطة بالواقع الذي هـــو فى تطور دائم مما يدفع بالتفكير الأسطوري المطلق إلى التطور بفعل ما يحدث من تطور للنسبي. وفى هذه الحالة يكون النسبي هو الحـــاكم لعملية التطور.

وبناء عليه أظن أن "مؤتمر تأسيس العلمانية فى مصر"، باعتباره ينشد تأسيس تيار فكرى، يبحث عن الوسائل التي تسمح للجماهير بأن تكون علي وعي بأنه من أجل رفع المستوى المعيشي عليها مواكبـــة العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي، حيث إن توهم امتلاك الحقيقـــة المطلقة يوقف التطور.

والسؤال إذن: ما هي هذه الوســـائل؟ وكيـــف نكتشـــف اللغـــة الملائمة للتواصل مع الجماهير؟

فى تقديري أن كل هذا متضمن فى تعريف مراد وهبه للعلمانية، ومهمة المنتمين إلى تيار العلمانية والمؤيدين لها إستنباط منهج التفكير العلماني من التعريف وتحويله إلى وسائل وطرق وتطبيقات إجرائيـــة لاستخدامها فى تدريب الجماهير على التفكير النسبي. وهـــذه مهمـــة تشترط الإبداع. أما الهدف من البحث عن منهج التفكير العلماني فـــهو محاولة فك التلاحم بين المطلـــق الدينـــي (أو الدوجمـــا) والمطلـــق الأسطوري. وهنا تكمن إشكالية العلاقة بين اللغة العربية الفصحـــى واللغة المصرية الشعبية (العامية)، أي لغـــة الأســـطورة الشـــعبية، والمطلوب هو رد المطلق الأسطوري الشعبي إلى أصولـــه الثقافيـــة النسبية من خلال إعمال العقل الناقد، أي البحث عن جذور الأوهـــام

التي تتأسس عليها الأساطير التي تستخدمها الحكمة الشعبية، ونقدها بمنهج علمي تاريخي من أجل التحرر منها.

وإذا كانت الديمقراطية هي حكم الشعب نفسه لنفسه، فإن مهمة التيار الفكري العلماني فى مرحلة التحول الديمقراطي فى مصر هي تدريب الجماهير على ممارسة الديمقراطية، ليس بتوجيه الجماهير نحو صناديق الانتخاب فقط، كما هو حادث الآن، ولكن بتدريب الجماهير على التفلسف فى أمور الحياة. فقد كان سقراط يرى أن الديمقراطية لن تتحقق إلا إذا تفلسفت الجماهير، أي إلا إذا أعملت عقلها الناقد.

والسؤال إذن: كيف تتفلسف الجماهير بمنهج علماني؟

التأسيس الابستمولوجى للعلمانية عند مراد وهبه[1]

عبده كساب *

يدور هذا البحث على العلاقة بين الابستمولوجيا والعلمانية. ونبدأ بالابستمولوجيا ونسأل ماذا تعنى؟ الابستمولوجيا كلمة يونانية مكونة من مقطعين: episteme وتعنى علم أو معرفة و logos وتعنى مبحث، أونظرية[2] . الابستمولوجيا إذن هى نظرية المعرفة بوجه عام.

ونتساءل: ما هى نظرية المعرفة؟

ونجيب: بأن الشائع عنها أنها نظرية تبحث فى مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفى الصلة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وبيان إلى أى مدى تكون

---

* مدرس الفلسفة المعاصرة بآداب الزقازيق.

١- لقد فضلنا كلمة تأسيس على كلمة أساس. لأن التأسيس يشير إلى البحث عن الأسباب العقلية العميقة المتعلقة بنظرية المعرفة من حيث هى فعل. وهذا ما توحى به كلمة Begrundung الألمانية بينما كلمة أساس Grund فإنها أقرب إلى الأنطولوجيا منها إلى الإبستمولوجيا. ففى الميتافيزيقا يعنى الأساس الوجود المطلق، أى الله، بوصفه أساسا أخيرا للوجود. وهذا هو معنى "الهوة" Abgrund عند مايستر إيكهارت Meister Eckhart، و"الأساس الأول" عند شيلنج Schelling. وألقى هيدجر الضوء عليه فيما يتعلق بمشكلة الوجود، و بالتالى ثمة علاقة عضوية بين الأساس والوجود. انظر:

Gerhard kwiatkowski: Schuler Duden, Die philosophie (ein sachlexikon der Philosophie), Mannheim, 1985, (Begrundung ss. 67-68), (Grund ss. 173-174).

مراد وهبه: المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩، (مادة: أساس ص ص ١٨-١٩)، (مادة: تأسيس ص ٨٣).

2- Dictionnaire de philosophie: Editions du Progrès, Moscou, 1985, (Epistémologie p. 165).

تصوراتنا مطابقة للواقع ومستقلة عن العقل. وقد ذاع هذا المعنى فى منتصف القرن التاسع عشر حيث ارتبط بنسبية المعرفة[٣] . والنتيجة هى أنه يمكن استخلاص فكرتين: أن المعرفة هى تطابق العقل مع الواقع، وأن المعرفة نسبية. والسؤال الآن: ما هو موقف مراد وهبه[٤] من هذه النتيجة؟ يختلف ويتفق مع هذه النتيجة، يختلف مع الأولى ويتفق مع الثانية. كيف؟

إن العقل عند مراد وهبه لا يبدأ من الوقائع، أى من الوضع القائم status quo وإنما من الوضع القادم pro quo . معنى ذلك ان المعرفة ليست فى تطابق العقل مع الواقع وإنما المعرفة هى تجاوز العقل للواقع. يقول "إن المعرفة الإنسانية ليست مجرد وصف للواقع، وإنما هى تأويل للواقع"[٥] . وما معنى التأويل؟

يعرفه بالسلب بأنه ليس مجرد تأمل وبالإيجاب بأنه الممارسة العملية حيث تكمن ماهية الإنسان فى تغيير الواقع. المعرفة إذن تأويل والتأويل يرتبط بتغيير الواقع. ثم يستطرد مراد وهبه قائلا:

3- Gerhard Kwiatkowski. Schuler Duden, (Erkenntnistheorie ss124-125).

٤- مراد وهبه فيلسوف مصرى ولد عام ١٩٢٦ باسيوط ثم انتقل إلى القاهرة. حصل على درجة الليسانس فى الآداب (فلسفة) من جامعة فؤاد الأول عام ١٩٤٧ ثم الماجستير (فلسفة حديثة) فى عام ١٩٥٢. ودرجة الدكتوراة (فلسفة معاصرة) جامعة الإسكندرية فى عام ١٩٥٩، ثم أصبح أستاذا للفلسفة بكلية التربية جامعة عين شمس ومنتدبا فى معظم الجامعات المصرية وخاصة جامعة الزقازيق التى يعمل فيها صاحب هذا البحث. ثم تقلد مناصب عديدة ابتداء من رئيس الجمعية الفلسفية الأفروأسيوية عام ١٩٧٨ حتى أصبح عضوا للجنة الحوار الفلسفى بين القارات وممثل مصر فى المجلس التنفيذى للبحوث الأورومتوسطية فى وقتنا الراهن. وله العديد من المؤلفات فى الفلسفة وتاريخها والمنطق والأخلاق وعلم الجمال... إلخ.

٥- مراد وهبه: الفلسفة فى مؤتمرات، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٤، ص٥١.

"فنحن نعرّف العقل بأنه "ملكة التأويل العملى المجـاوز للواقـع"[٦] . العقل إذن لم يعد ملكة للمعرفة كما كان واردا فـي تـاريخ الفلسـفة ابتداء من أفلاطون وأرسطو وانتهاء بالفلسفة الحديثة عنـد ديكـارت وكانط، وانما أصبح العقل ملكة التأويل العملـي المجـاوز للواقـع، باعتبار أن المعرفة أصبحت تأويلا للواقع. ولكن ماذا عن المجاوزة؟. يقرر أن المجاوزة تعنى أن العمل الإنسانى يحقـق فكـرة سـبق أن دارت فى عقل الإنسان، وأن هذا التحقق يفيد احداث تغيير فى الواقـع القائم. والتغيير، هنا، يعنى ابداع علاقـات جديـدة، وهـذا الابـداع خاصية جوهرية للإنسان محروم منها الحيوان.

معنى هذا أن تعريفه للعقل ينطوى على أن ثمة علاقة بين العقـل والثورة اذا كنا نفهم الثورة على أنها التغيير الجذرى للواقع. والنتيجـة هى أن العقل ثورى بطبيعته. هذا المفهوم للعقل لم يكـن واردا عنـد أرسطو، فالعقل عند أرسطو سلبى أكثر منه إيجابى، والعقـل عنـد ديكارت ليس لديه أى نشاط سوى تأمل الأفكار، وعند كانط محصـور فى تنظيم عالم الظواهر، وعند هيجل فى مستوى أفقى مـع الواقـع. ولكن هذا المفهوم للعقل لم يرد بالفعل إلا مع ماركس الـذى تعمـق النتائج الابستمولوجية والانطولوجية والسسيولوجية لـهذه الخاصيـة الجوهرية للعقل فى قدرته على التحكم فى الواقع وتغييره.

ولكن ماذا تعنى هذه الطبيعة الثورية للعقل؟

تعنى أن العقل عنيف. ولقد كشف مراد وهبه عن هذه الخاصيـة

٦- نفس المصدر، ص٥١.

الجوهرية للعقل فى بحث له معنون: "منطق العنف"[٧] ، حيث يرى أن العنف فعل عقلانى على عكس ما يذهب إليه الفيلسوف الإنجليزى الجنسية كارل بوبر فى بحث له بعنوان "اليوتوبيا والعنف". العقل عند بوبر عاجز عن مجاوزة الواقع من أجل تغييره، فهو مقصور فقط على النفى، بينما عند وهبه العقل قادر على المجاوزة من أجل تغيير الواقع، وبالتالى فهو يمارس مهمة نفى النفى بما يمتلكه من عنف، لأن العقل بطبيعته عنيف[٨] .

ويتساءل مراد وهبه: هل كل عنف عقلانى؟ ما الذى يميز بين العنف العقلانى والعنف غير العقلانى؟

ويجيب بأن العنف العقلانى هو العنف الذى يهدف إلى تغيير الواقع الاجتماعى تغييرا جذريا، وهذا هو العنف الثورى، وليس العنف لمجرد العنف[٩]. ولكن سؤال هنا لابد أن يثار: ما الذى يضمن ألا يتحول العنف الثورى إلى فوضى أو ألا يكون فى صالح التقدم وتغيير الواقع؟ ثمة مقولتان ضروريتان للعنف العقلانى وهى المستقبلية والعلمية، ومن دون هاتين المقولتين فإن العنف يعادل الإرهاب والفوضى. المستقبلية تعنى رؤية مستقبلية تبدأ مما سيكون وليس مما هو كائن. والعلمية تعنى الالتزام بالقوانين العلمية لتطور المجتمع.

٧- بحث "منطق العنف" ألقى فى مؤتمر عقده مراد وهبه عام ١٩٨١ تحت عنوان "الشباب والعنف والدين" وقد طبعت أبحاث المؤتمر فى كتاب بعنوان "العنف والمقدس"، طبعة دار الثقافة، ١٩٩٦.

٨- مراد وهبه: "منطق العنف" بحث فى كتاب "العنف والمقدس"، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٠-١١.

٩- نفس المصدر: ص١٢.

ولكن ماذا تعنى الرؤية المستقبلية؟ يصرح مراد وهبه فى حديث له مع (جريدة القبس) "أن الرؤية المستقبلية عبارة عن ايديولوجيا وهذه الايديولوجيا عندما تتجسد فى الواقع تتحول إلى ثقافة أو إلى ما نسميه تراثا، ولكن إذا وقفنا عند هذا التجسيد، أى إذا وقفنا عند هذا التراث، فلن نتحرك، فلابد إذن من أن تنشأ من جديد رؤية مستقبلية ثم تتجسد هذه الرؤية المستقبلية وتتحول إلى ثقافة أو تراث وهكذا دواليك"(١٠) .

يتبين لنا من هذا النص أن الرؤية المستقبلية عبارة عن ايديولوجيا، وتتحول الايديولوجيا إلى ثقافة أو تراث بتموضعها أو تجسدها فى الواقع. غير أن هذا التجسد أو التموضع للايديولوجيا يحيلها إلى "دوجما" مغلقة بعد أن كانت رؤية مستقبلية مفتوحة على الواقع. هنا تنشأ حركة يمكن أن نطلق عليها حركة نفى للثقافة المتجسدة فى الواقع والتى أخذت شكل دوجما، وذلك من أجل تكوين رؤية مستقبلية جديدة وهكذا دواليك، دون توقف.

من الملاحظ هنا أن مراد وهبه يطرح تعريفا جديدا للإيديولوجيا، لأن التعريف السائد هو أن الإيديولوجيا تعبير مزيف

١٠- مراد وهبه: جرثومة التخلف، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص٩٤.

*ورد هذا النص فى حديث صحفى أجراه معه جهاد فاضل فى جريدة القبس تحت عنوان (التراث) بتاريخ ١٩٨٩/٨/٣.

هذا الكتاب جملة أحاديث صحفية أجريت ابتداء من عام ١٩٧٩ حتى عام ١٩٩٣ وتدور على قضايا ثقافية معاصرة ذات بعد سياسى ومحكومة برؤية فلسفية مستندة إلى الثورة العلمية التكنولوجية فى بعديها الكوكبى والكونى. وتكشف هذه القضايا عن (جرثومة التخلف) التى يمتنع معها إحداث التطور الحضارى.

عن مصالح طبقية، بينما الإيديولوجيا وفقا لهذا الطرح الجديد هى "رؤية مستقبلية"[١١] ، تستند أحيانا إلى الأسطورة، وأحيانا أخرى تستند إلى العلم. ولكن حيث إن مسار الحضارة البشرية يمتد من الأسطورة إلى العقل، من هنا فالرؤية المستقبلية تستلزم أن تؤسس على أسس علمية، وعلى وجه التحديد تؤسس على الثورة العلمية والتكنولوجية.

بنفس المنهج يطرح تعريفا جديدا للثقافة. فهى فى الأصل رؤية مستقبلية. وهذا التعريف الجديد يختلف عن تعريف تيلور عالم الانثروبولوجيا للثقافة أنها "الكل المركب من الفن والدين والعلم". ويتساءل مراد وهبه: هل هذا الكل المركب الذى تحدث عنه تيلور هو كل استاتيكى أم كل ديناميكى؟ ويجيب بأنه إذا كان استاتيكيا فليس ثمة تطور، وإذا كان ديناميكيا فعلينا أن نبحث عنه فى ديناميكية الثقافة. وهذه الديناميكية ليست واردة فى الثقافة فى حد ذاتها لأنها متجسدة فى الواقع ومعبرة عما يسميه مراد وهبه الواقع القائم، ولكن المهم هو الواقع القادم الذى تعبر عنه الأيديولوجيا بوصفها رؤية مستقبلية". الديناميكية إذن واردة فى الأيديولوجيا وليست فى الثقافة. والسؤال: ما هو مصدر ديناميكية الأيديولوجيا؟ الإجابة: العقل الثورى الذى يتسم بالعنف.

بيد أننا نلاحظ أن العلاقة العضوية بين الأيديولوجيا والثقافة هى علاقة ذات طابع جدلى. وهذا الطابع الجدلى هو قانون العقل

١١- مراد وهبه: جرثومة التخلف، ص١٢٤-١٢٥.

حوار تحت عنوان "التنوير" أجرته د. سلوى أبو سعده من مجلة المصور بتاريخ ١٩٩٠/١٢/٧.

الثورى. لذا نراه يقول: "فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة"[١٢]. فهو من هذا المنظور الديناميكى للعقل يوجه نقده إلى هوسرل لأن نظرية المعرفة لديه هى نظرية العقل، وكذلك نقده إلى هيدجر من حيث إن العقل عند هيدجر متطابق مع "الوجود - فى - العالم" منذ البداية وبالتالى فالعقل غير قادر على مجاوزة العالم[١٣]. بيد أن العقل فى علاقة جدلية مع العالم بمعنى أن العقل مجاوز للعالم. وهذه المجاوزة تعنى قدرة العقل الانسانى على تغيير العالم وإضفاء الطابع الإنسانى على العالم، أى أنسنة العالم.

ولقد حاول مراد وهبه أن يلقى الضوء مرة أخرى على هذه العلاقة الجدلية بين العقل والعالم فى بحث له تحت عنوان "السلام العالمى ووحدة المعرفة"[١٤] رابطاً تلك العلاقة بمفهوم جديد للمعرفة، حيث يقرر أن المعرفة تكون حيث يكون الإنسان فاعلا، أى حيث تكون المعرفة فعلا، وتكون الغاية سارية فيها. ولذا فهو ضد المعرفة كما تصورتها الوضعية المنطقية وخاصة عند مورتس شليك الذى يرى أن المعرفة من حيث هى علم لا تفيد أى وظيفة من وظائف

١٢- مراد وهبه: قصة الفلسفة: دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٠، ص١٢٣.

13- Mourad Wahba: "Three P's science", articl. in "Unity of Knowledge", Proceedings of the third international philosophy conference (15-18 December 1980), Cairo (Egypt), Ain. shams univ. press, Cairo, 1983, p. 18.

١٤- بحث "السلام العالمى ووحدة المعرفة" قدم فى ندوة دولية انعقدت فى فارنا ببلغاريا فى الفترة من ١٣-١٦ مايو ١٩٨٩، وكان موضوعها "شركاء ومعارضون لا أعداء" اثر تفاهم فلسفى امريكى بلغارى تم فى أمريكا، ونشر هذا البحث فى كتابه "الفلسفة فى مؤتمرات". والبحث ينطوى على مفهومين السلام العالمى ووحدة المعرفة، عارضًا فيه مفهوم المعرفة فى اطار القوة الذرية.

الحياة، لأنها ليست موجهة إلى التحكم العملى فى الطبيعة. المعرفة إذن تنطوى على فعل غائى ثمرته فى النهاية هى تغيير الواقع. وعندما نسأل فيلسوفنا ماذا يعنى بالواقع؟ يجيب بأن الواقع هو محصلة الإنسان والطبيعة[١٥] وبالتالى فإن المعرفة هى تعبير عن هذه الوحدة بين الإنسان والطبيعة.

وتأسيسا على ذلك: يستبعد مراد وهبه النزعة الموضوعية الميكانيكية التى تزعم أن العلم مجرد وصف للواقع الموضوعى ثم هو يستبعد النزعة الأنا وحدية التى ترد العالم إلى مجرد ابداع من العقل. وفى كل من النزعتين المستبعدتين الإنسان ليس منخرطا فى تغيير الواقع. التغيير أمر محال بالنسبة للنزعة الأولى لأن العقل هو موضوع الواقع، والنزعة الثانية متناقضة مع مفهوم تغيير الواقع من حيث إن تغيير واقع متخيل هو قول بلا معنى. والنتيجة هى الأخذ بما هو ذاتى وموضوعى. هذه هى النغمة السائدة فى كل مؤلفاته وأبحاثه وهى العلاقة الجدلية بين العقل والواقع، بين العقل والعالم، بين الذاتى والموضوعى، بين النسبى والمطلق، بين الأيديولوجيا والثقافة. هذه الثنائيات يكتنفها الغموض وتثير اشكاليات عديدة منها على سبيل المثال: إذا كانت الأيديولوجيا هى رؤية مستقبلية فالسؤال الذى لابد وأن يثار هو: كيف تنشأ هذه الأيديولوجيا؟ وما هى علاقة الأيديولوجيا بالنسبى والمطلق؟ وهل الأيديولوجيا من حيث هى رؤية مستقبلية، وبوصفها تعبيرا عن وضع قادم، تمثل البحث عن المطلق؟

١٥- مراد وهبه: "السلام العالمى ووحدة المعرفة" بحث فى كتاب "الفلسفة فى مؤتمرات"، ص٢٨١.

حاول مراد وهبه حل اشكاليات من هذا النوع فـــى بحــث لــه معنون "انسان – إية القرن العشرين". وفى هذا البحث يربــط ربطــا عضويا بين الإنسان والـ"إية" ism. والسؤال ماذا تعنى الــــ"إيـــة"؟ تعنى ميل طبيعى كامن فى صميم كينونة الإنسان نحو الوحـــدة، أى نحو توحيد المعارف الإنسانية، ونحو الإنغلاق فى مذهب. الـ"إيـــة" إذن مطلق. والمطلق من طبيعة العقل. ومراد وهبه فى الواقع مثـــل كانط الذى يقرر أن للعقل خاصية متميزة فى أنه محكـــوم بمواجهـــة مسائل ليس فى الإمكان تفاديها؛ إذ هى مسائل مفروضة عليه بحكـــم طبيعته. بيد أن العقل عاجز عن الإجابة عنها. وهذه المسائل تـــدور على مفهوم المطلق سواء وصفته بأنه الله أو الدولـــة، ولـــهذا فـــإن تاريخ الفلسفة، عند كانط، هو تاريخ هذا العجز[١٦] . ولكنه فـــى ذات الوقت يختلف عن كانط، فى أن العقل عند مراد وهبه قـــادر علـــى مجاوزة الواقع من أجل تغييره، بينما عند كانط العقل محصور فـــى تنظيم الظواهر وذلك بسبب الطبيعة القبليـــة للمقـــولات والحـــدوس الحسية الخالصة. ولذلك فإن تعريف مراد وهبه للعقل بأنـــه "ملكـــة التأويل العملى المجاوز للواقع" يجعله أقرب إلى ماركس منـــه إلـــى كانط. لماذا؟

لأن الأيديولوجيا عند مراد وهبه تؤثـــر فـــى مســـار التـــاريخ، والمجاوزة التى تفسر لنا امكان تغيير الواقع تدفع الأيديولوجيـــا إلـــى المعرفة الشاملة، وهذه الشاملية بدورهـــا تحيـــل الأيديولوجيـــا إلـــى

١٦– مرادوهبه: مدخل إلى التنوير، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص٧٦-٧٧.

"مطلق"، إلى "إية". بيد أن الـ"إية" تتطور بالضرورة وإلا تحجر الواقع، وتطورها يمر بمرحلتين: المرحلة الأولى سلب الـ"إية" de-ism والسلب هنا يعنى معارضة تمطلق الأيديولوجيا، ولكن سلب الـ"إية" لا يعنى تقويضها والاستغناء عنها كلية وإنما يعنى إعادة صياغتها re-ism وهذه هى المرحلة الثانية(١٧) . من الـ"إية" إلى سلبها، إلى إعادة صياغتها. وعندما يعاد صياغتها تتحول إلى "إية" مرة أخرى، أى إلى مطلق جديد. وهذا معناه أن مرحلة سلب الـ"إية" أو سلب المطلق والمعنى واحد، وسط بين مطلقين، واحد قديم تم سلبه والآخر جديد يتعرض للسلب. هذا هو مسار التاريخ فى الموقف الفلسفى لنظرية العقل عند مراد وهبه والتأسيس الإبستمولوجى الذى يستوعب لديه الأنطولوجيا واللاهوت. ففى بحث له بعنوان "العقلانية العربية والعلمانية"(١٨) ألقى فى ندوة عربية انعقدت فى تونس العاصمة فى النصف الأول من شهر يوليو ١٩٨٨، يعرض علينا الخمس معان الواردة فى معجم لالاند الفلسفى لمصطلح العقلانية، ويرى أن هذه المعانى الخمسة تدور على محاور ثلاثة: محور أنطولوجى يفيد أن مبدأ العلية أساس الوجود، ومحور لاهوتى يفيد حذف العناصر اللاعقلانية من المعتقد الدينى، ومحور ابستمولوجى يضع العقل فى الصدارة ولا يقبل من الأفكار سوى ما هو واضح ومتميز. ثم يستطرد قائلا: ومع ذلك فهذه المحاور الثلاثة يمكن

١٧- مراد وهبه: "إنسان – إية القرن العشرين" بحث منشور فى "الفلسفة فى مؤتمرات"، ص ص٢٦-٢٧ ومنشور أيضا فى "Proceedings of the xv th world congress, Sofia, 1973, pp. 393-395".

١٩- مراد وهبه: "العقلانية العربية والعلمانية"، بحث منشور فى "الفلسفة فى مؤتمرات"، ص٢١٢.

اختزالها فى محور واحد هو المحور الإبستمولوجى[١٩] .

هذا عن التأسيس الابستمولوجى فماذا عن العلمانية؟

بداية ما العلمانية؟ secularization.

يرى مراد وهبه فى كتابه "الأصولية والعلمانية" أن لفظ العلمانية فى اللغة الافرنجية مماثل لأصله فى اللغة العربية. ففى اللغة العربية لفظ العلمانية مشتق من (عَلْم) بفتح العين أى العالم. وفى اللغة الافرنجية مشتق من اللفظ اللاتينى saeculum أى العالم. وثمة لفظ آخر لاتينى يعنى العالم هو mundus. والفارق بين اللفظين اللاتينيين أن saeculum ينطوى على الزمان، أما mundus فينطوى على المكان وهو لهذا يعنى باللاتينية أيضا لفظ cosmos أى الكون أو الجمال والنظام[٢٠] . وما يهمنا هو لفظ العلمانية بالمعنى الأول الذى ينطوى على الزمان، بغض النظر عن الخلاف اللاهوتى الذى دار فى العصر الوسيط بين اللفظين. لماذا؟ لأن المقصود هو النظر إلى العالم على أن له بعداً تاريخياً، أى بعداً زمانياً. وكل ما هو زمانى

١٩- يصل مدى انشغال مراد وهبه بالابستمولوجيا إلى حد تفسيره لنظرية الإنعكاس عند لينين على نحو ما جاءت فى كتابه "المادية والنقدية التجريبية" أنها الاساس الابستمولوجى للفلسفة الماركسية اللينينية، ولكنه ليس واضحا فى أدبيات هذه الفلسفة لأنها انشغلت، فيما يرى، بالممارسة أكثر من انشغالها بنظرية المعرفة. والمادية الماركسية ليست الا حاصل ضرب نظرية المعرفة فى الممارسة. والانشغال بالممارسة دون نظرية المعرفة يفضى إلى مادية ميكانيكية وهذه تفضى بدورها إلى الدوجماطيقية. انظر فى ذلك:

مراد وهبه: "الفلسفة فى مؤتمرات"، ص٢٦٩.

٢٠- مراد وهبه: الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥، ص٤٥، وكذلك: الفلسفة فى مؤتمرات، ص٢١٤ - وجرثومة التخلف، ص١٠٣ - وكذلك بحث "اشكالية التنوير والثقافة" المنشور فى ندوة التنوير والثقافة، معهد جوته، القاهرة، ١٩٩٠، ص٢.

هو نسبى. معنى ذلك أن العلمانية هى التفكير فى الظواهر الدنيوية على أنها ظواهر نسبية. ولكن ماذا يعنى ذلك؟

يعنى أن العلمانية هى تحديد للوجود الطبيعى والانسانى ببعدين هما: الزمان والتاريخ. ومعنى هذا التحديد أن الوجود متزمن وتاريخى. بهذا المعنى يحاول مراد وهبه الكشف عن المسار التاريخى لنشأة العلمانية ابتداء من عام ١٥٤٣ وهو العام الذى نشر فيه كوبرنيك كتابه المعنون "عن دوران الأفلاك". ثم جاء بعده جاليليو وأعلن انحيازه لنظرية كوبرنيك فحوكم أمام ديوان التفتيش بعد أن حرّم كتاب كوبرنيك فى مارس ١٦١٦. وتدعمت الثورة العلمية بثورة أخرى دينية سميت بحركة الاصلاح الدينى، عملت على تأويل النصوص الدينية ومن روادها لوثر وكلفن. ثم واكبت الثورتين العلمية والدينية، ثورة ثالثة فى مجال الفكر السياسى كان من روادها ميكافيللى، مفادها أن السياسة لا تستند إلى قيم دينية أو أخلاقية مطلقة وإنما إلى المصلحة والمنفعة، ومن ثم استبعد المقدس من مجال السياسة. وأخيراً جاء القرن الثامن عشر وهو ما يسمى بعصر التنوير ليتوج العلمانية بعقلانية التنوير. هذه فكرة موجزة عن المسار التاريخى لنشأة العلمانية، وهى تحتاج إلى دراسة مستقلة، لكن ما يلفت انتباهى هنا هو قراءة مراد وهبه لهذا المسار التاريخى، وتعريفه الجديد للعلمانية بأنها "التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق" خاصة وأن هذا التعريف يضع العلمانية فى اطار نظرية المعرفة والعقل وليس فى لطار السياسة. معنى ذلك أن العلمانية، فيما يرى، ليست فى الأصل فصل الدين عن السياسة. فلقد شاع هذا المعنى خطأ،

وإنما العلمانية هى فى الأساس نظرية فى المعرفة. ومن أجل ذلك نحاول الآن تحليل تعريفه للعلمانية فى اطار ابستمولوجى.

العلمانية هى "التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق". ومعنى ذلك تناول الظواهر الانسانية والتى هى نسبية بالضرورة بمنظور نسبى وليس بمنظور مطلق، أى لايمكن اخضاعها لأحكام مطلقة.

ونتساءل: ماالنسبى؟ وماالمطلق؟ وهل ثمة علاقة بينهما؟

النسبى هو الانسان، هو العقل الانسانى والظواهر الانسانية، وجودنا التاريخى والزمانى فى هذا العالم، كل ذلك تعبير عن النسبى. والمطلق ممكن أن يتجسد فى اله، فى دوجما أو عقيدة، فى ايديولوجيا متحجرة، فى ثقافة هيمنت عليها النزعة الدوجماطيقية، وهذه ليست إلا صوراً للمطلق، فالمطلق بطبيعته واحد غير متعدد. وماذا عن العلاقة بينهما؟ يروى لنا مراد وهبه قصة هذه العلاقة فى كتاب له بعنوان "قصة الفلسفة". وقصة الفلسفة هى قصة صراع النسبى مع المطلق. ورأى مراد وهبه أن فى كل مرة يحدث نوع من التصدع أو التفكك بين المطلق والنسبى على مدار تاريخ الفكر الإنسانى، تنشأ فلسفات تعمل على ايجاد التلاحم بينهما مرة أخرى. لذا نراه يقول "لابد من ايجاد تلاحم بين ما هو مطلق وما هو نسبى، وإلا انتهى الأمر إلى استبعاد أحدهما: إما المطلق وإما النسبى. استبعاد النسبى يلزم منه تجميد حركة التطور الاجتماعى، واستبعاد المطلق يلزم منه تحرك التطور الاجتماعى من غير اتجاه"[٢١] . ماذا يعنى هذا النص؟

٢١- مراد وهبه: قصة الفلسفة، ص٢٩.

معناه أن وجود كل من المطلق والنسبى لازم وضـــرورى، وأن العلاقة بينهما علاقة ديالكتيكية. وماذا يفيـد ذلـك؟ يفيـد أن منـــهج الديالكتيك يعمل على الحفاظ على النســـبى مـــع عـــدم الشـــك فـــى المطلق[٢٢] . ويفيد كذلك أن النسبى هنا هو مقياس المطلـــق، وليـــس العكس. غير أن هاهنا ثمة تناقضًا. كيف نقر بأن هناك علاقة جدليـــة بين المطلق والنسبى، وأن النسبى هو مقياس المطلق، دون أن يكـــون المطلق هو مقياس النسبى فى ذات الوقت، وفقا لمنطق الجدل؟ بيد أنه يمكن رفع التناقض اذا تعمقنا مفهوم المطلـــق عنـــد مـــراد وهبـــه. التناقض يظل قائما اذا تصورنا أن المطلق له كيـــان مســـتقل عـــن النسبى، لكنه ليس كذلك فى فكر مراد وهبه. فالمطلق لديه صناعـــة انسانية: مثل الدولة أو الله أو ايديولوجية ما وهكذا. فالانسان هو الذى يخلق المطلق ويجعله نسبيا ثم يخلق مطلقا آخر ينفـــى بـــه المطلـــق السابق وهكذا دواليك. كل ما هنالك وجود طرف واحد يفرز نقيضـــه. فى اطار هذا المعنى الجديد للعلاقة بين النســـبى والمطلـــق يختفـــى التناقض عندما نقول إن المطلق ليس مقياسا للنسبى مـــع أن العكـــس صحيح. وهذا ما يصرح به فى حوار صحفى مع جريدة الدســـتور أن القانون الجدلى القائل بوحدة وصراع الأضداد لا يعنى وجـــود طرفيـــن متضادين، ولكنه يعنى وجود طرف واحد يفرز نقيضه[٢٣] .

وإذا كانت العلمانية من حيث هى منهج للتفكير ونظرية جديـــدة للمعرفة، "هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلـــق"

٢٢- مراد وهبه: الفلسفة فى مؤتمرات، ص٤١.

٢٣- مراد وهبه: جرثومة التخلف، ص٦٨.

مع ملاحظة أنها فى علاقة جدلية بالمطلق، فأين تقع علـــى خريطـــة تطور الأفكار فى النظام الاجتماعى؟ والسؤال بعبارة أخــــرى: أيـــن توجد؟ هل توجد العلمانية فى مرحلة الـــ"إية"، أم نفى الـــ"إية"، أم فـــى مرحلة إعادة صياغة الـــ"إية"؟ مرحلة الـــ"إية" هـــى مرحلـــة ســـيادة المعرفة الشاملة وامتلاك الحقيقة المطلقـــة، إنـــها مرحلـــة الدوجمـــا والمطلق العينى. نقول على نفس نغمة مراد وهبـــه ولكـــن بتنويعـــة جديدة، إنها مرحلة "التفكير فى النسبى بما هو مطلـــــق وليـــس بمـــا هونسبى". ثم مرحلة اعادة صياغة الـــ"إية" وهى اعادة صياغة مطلق جديد. هاتان المرحلتان متماثلتان، فلا يبقى سوى مرحلة نفى الـــ"إيـــة" لأنها المرحلة التى يسود فيها سلب المطلق، وسلب المطلـــــق معنـــاه "التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق" وهذا يعنـــى أن "العلمانية" تقع بين مطلقين، مطلق قديم، ومطلق جديد. مطلق يتـــوارى ومطلق فى طريقه إلى الظهور. وهكذا دواليك.

والسؤال: هل ثمة نهاية لهذه الحركة؟ وما هـــــى الفـــترة التـــى تستغرقها نقد الـــ"إية" حيث يسود الفكر العلمانى؟



العَلمانية والدستور

سامي حرك*

وأقصد بالدستور هنا، الدستور المصـــري المعمـــول بـــه الآن، الصادر عام ١٩٧١، والمعدل بالنشر فى الجريدة الرسمية ٢٦ يونيـــه سنة ١٩٨٠، وفي ٢٦ مايو ٢٠٠٥.

حيث أن الدستور هو القانون الأساسي الذي يبين شـــكل الدولـــة ونظام الحكم فيها، وينظم الســـلطات العامـــة مـــن حيـــث تكوينـــها واختصاصاتها وعلاقاتها بعضها ببعض، كما يقرر ويضع الضمانـــات الأساسية لحقوق الأفراد وحرياتهم.

أما العلمانية، وفق المفهوم الذي يتبناه ويؤسسه هـــذا المؤتمـــر "مؤتمر تأسيس العَلمانية فى مصر" فهي "التفكير النسبي"، وأن تكـــون طريقة التفكير هذه أسلوباً ومنهجاً لحياة الفرد والجماعة والوطن.

فلو طبقنا ذلك المفهوم للعلمانية على كافة الدساتير والمشـــاريع الدستورية التي عرفتها مصر منذ دستور الثـــورة العرابيـــة ١٨٨٢، مروراً بدساتير ١٩٢٣ و١٩٣٠ ثم الدستور المؤقت ١٩٥٣، وحتـــى مشروع دستور لجنة الخمسين ١٩٥٤ والإعلان الدستوري النـــهائي ١٩٥٦ فدستور الوحدة ١٩٥٨ فالدستور المؤقـــت ١٩٦٤ وصـــولاً للدستور الحالي والذي وصف بأنه دستور دائم، سنصل لنتيجة مؤداها أن التفكير النسبي – وهو جوهر العَلمانية – لم يتوفر لكثير من مـــواد كل تلك التجارب الدستورية!

---

* محامي بالنقض.

ولإثبات تلك النتيجة، سأقوم بعمل اختبار لبعض مواد الدستور الحالي بتطبيق هذا المعيار أو المفهوم للعلمانية، حيث العلمانية ليست مجرد مصطلح سياسي، بل هي طريقة للتفكير تؤدي بالضرورة لمظاهر سلوكية أهمها دعم الحريات الفردية فى المستوى الإجتماعي و"فصل الدين عن الدولة" فى المستوى السياسي.

واختباري لمواد الدستور الحالي سيكون من خلال أمثلة أو نماذج عن: الدين، والمرأة, ثم عن ظاهرة التأبيد لما هو بطبيعته مؤقت، **وذلك فى نقاط أربع:**

أولاً: تجاوز نطاق ومجال الدستور ووصفه بالدائم :

رغم البداية البليغة المحملة بالمشاعر والعواطف الوطنية التي بدأت بها وثيقة إعلان الدستور:

"نحن جماهير شعب مصر العامل على هذه الأرض المجيدة منذ فجر التاريخ والحضارة، نحن جماهير هذا الشعب فى قرى مصر وحقولها ومدنها ومصانعها ومواطن العمل والعلم فيها."

وهذه الوثيقة كان من الممكن أن تكون مؤدية لوظيفتها كمقدمة تمهيدية وتفسيرية لنصوص الدستور لو أنها استمرت فى شرح وبيان معالم شخصية الشعب والدولة المصرية باعتبارهما المقصودين بذلك الدستور، لكن الوثيقة تجاوزت مهمتها بالحديث المفاجئ عن: "المسيرة العظمى للأمة العربية" وعن "الوحدة أمل أمتنا العربية...." إن اصطناع الوثيقة لمصطلح "الأمة العربية" كـ **"مُطلق ثقافي سياسي"** وإقحامه على "كيان قانوني نسبي" وهو الدستور المصري

الذي ينظم حياة شعب مصري يعيش داخل حدود جغرافية معروفة ومحددة، أي نسبية، هو تصرف غير علمانى. ولو أرادت الوثيقة الخروج من هذا المأزق لحددت المصطلح الإفتراضي الخيالي ولأعطت سبباً قانونياً واقعياً يعلل وجود ألفاظ مثل: "الشعب العربي" و"الدولة العربية" و"المسيرة العربية" و"الوحدة العربية"... إلخ كل ما يبدو أنه مقحم بتعسف لتتسع له حدود جغرافية وسياسية ليست فى نطاق أو مجال عمل هذا الدستور.

أما وصف الدستور فى مقدمته بالدائم، فهو وصف مُطلق يتصادم مع الواقع، حيث الدستور وهو القانون الأول والأساسي، وإن تطلبت طبيعته قدراً نسبياً من الثبات والإستقرار، إلا أنه كائن حي يجري عليه كافة ما يجري على الكيانات الحية من تصحيح وتبديل وتغيير وإلغاء، ومن ثم فإن نعت هذا الدستور أو أي تشريع بالدوام هو مبالغة وصفية تتصادم والتفكير النسبي.

ثانياً: الدستور والدين :

نعلم أن للدين وضعاً مميزاً واهتمام خاص بين المصريين، لذلك كَرّست كافة الدساتير والتعديلات والمشاريع الدستورية المصرية الاهتمام بالدين إلى حد الإسراف والمبالغة، وقلدتها فى ذلك دساتير كثيرة في منطقة الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا وأفريقيا.

ولو اكتفى الدستور الحالي بالنص الوارد فى المادة (٤٦) "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية"، (مع إمكانية إضافة تجريم إهانة أو إزدراء الأديان)، لكان ذلك مُلبياً ومُستجيباً

ومُشبعاً للغريزة الدينية لدى المصريين، و لما تصادم أو تعارض مع التفكير النسبي العلماني، لكن الدستور اصطدم بالواقع النسبي الذي يجب التعامل معه بنصوص نسبية واقعية، وليس بنصوص مطلقة افتراضية وذلك كالأمثلة التالية:

- النص فى المادة (الثانية) على أن "الإسلام دين الدولة" هو نص افتراضي تخيلي مطلق، فالدولة شخص اعتباري، أي تخيلي إفتراضي, والإسلام دين عبارة عن عقيدة شخصية ترتب إلتزامات وتكاليف شعائرية موجهة أصلاً للشخص الطبيعي (الفرد)، ومن ثم يسهل الشرح والإستفاضة فى أن نص مثل ذلك هو نص غير علمي وغير حقيقي يتعارض والنسبية الواقعية لاستحالة تصور قيام الشخص الاعتباري بتكاليف دينية كالصوم والصلاة وقيام الليل.. إلخ، وبالتالي فهو نص افتراضي تخيلي يتعارض والنسبية الواقعية.
- النص فى المادة (١٩) على أن "التربية الدينية مادة أساسية فى مناهج التعليم العام" هو نص تعسفي يميز مادة دراسية عن باقي المواد الأخرى تمييزاً مؤبداً، فيحجب عن مخططي المناهج الدراسية فرصة التغيير والتبديل بما يتوائم مع حركة المجتمع وتطور البشرية، ويقيدهم فيلزمهم بأولوية لا يجوز لهم الاجتهاد والإبداع معها ، وذلك لأن النص الديني الذي ميزته هذه المادة هو بطبيعته نص مطلق يتصادم والهدف المرجو من العملية التعليمية بخلق أجيال قادرة على الإبداع والإبتكار ومن ثم إحداث التغيير والتطوير الذي هو طبيعة الحياة، والذي يسعى إليه

الدستور حسب وثيقته التي جعلت من أهداف الدستور: (المساعدة فى "التطور المستمر للحياة فى وطننا").

- أما الفقرة الأخيرة من نص المادة الثانية والتي تشير إلى أن.. "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع"، فالبرغم من وجود رأي يميل إلى أن هذا النص لا غبار عليه كنص نسبي، وذلك فى وجود كلمة "المبادئ" والتي تعني الأهداف العامة للشريعة، وهي لا تختلف كثيراً عن أهداف كافة الشرائع والعقائد الأخرى من كونها تسعى إلى ما يحقق السعادة والتعايش السلمي بين البشر، أو حسبما ذهبت المحكمة الدستورية العليا فى تعريفها لمبادئ الشريعة بأنها "الأصول الكلية للشريعة الإسلامية المقطوع بثبوتها ودلالتها"، إلا أن هذا النص يبقى فى صورته الحالية ملزماً للمشرع بالرجوع إلى النص الديني المطلق فى كل تشريع، إضافةً إلى حجبه – بعدم النص– لخبرات وتجارب دولية تشريعية، إضافة للمصادر الدستورية الأخرى الممثلة فى العادات والتقاليد ومبادئ العدالة والقانون الطبيعي.

ثالثاً: خديعة النساء :

النص فى المادة (١١) على "مساواة المرأة بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية" ثم انتهاء النص بقيد أو شرط لحدوث هذه المساواة، وهو "دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية"، يجعلها مادة متعارضة مع العلمانية. ففضلاً عما فى نص هذه المادة من خديعة لجماهير النساء المصريات، بل ووضعهن فى

حرج بالغ مع عقيدتهن الدينية التي تنزل بحقوقهن إلى نصف حقــوق الرجل، وبخاصة الحرج الأكبر الذي يصنعه هذا النص للمصريــات من ذوي العقائد المختلفة. وخلاصة كل ذلك أن هــذه المــادة تُحيــل ببساطة إلى أحكام نص ديني مقدس مطلق, لا تجوز مناقشته، وبذلــك تفقد على الفور نسبيتها.

رابعاً: التأبيد :

تصطدم النسبية التي يجب أن تكون عليها نصوص الدستور مــع مبدأ التأبيد الذي هو مطلق، وذلك فى مواد عديدة:

- المادة (٤٢) تتحدث عن الحبس الإحتياطي بإطلاق غير محــدد، فجعلت همها بأن يُعامل المحبوس بما يحفظ كرامته! وهذا جميـل، لولا أنها استغرقت فى ذلك ونسيت أن تضع حداً جازماً واضحــاً صريحاً لهذا الإجراء (الإحتياطي) أي (المؤقت). وإلى أن تُعــدل هذه المادة ويُنَص بها على فترة زمنية محددة تعيد لـــها الصفــة المؤقتة، تبقى هذه مادة غير علمانية.
- المادة (٧٧) وهي مادة شهيرة، تتناولها كل الأقــلام والاتجاهــات السياسية، ولكن الجميع يستند فى مطالبتهم بتعديلها إلى تجــارب الدول الديمقراطية وإلى إصرارها بمبدأ تــداول الســلطة. وهــذا صحيح، لكن لم يسبق أن تناولها أحد من ناحيــة تعارضــها مــع علمانية الدولة التي تتصادم مع النصوص المؤبدة (لمدد أخــرى) وتتلاقى مع النص إذا ما أصبح نسبياً محدداً أي (لمدة واحــدة) أو (لمدتين) أو (لثلاث مدد)... إلخ. وربما يعتبر ذلك شبيهاً بالوصف

الذي أطلقته المحكمة الدستورية العليا في رفضها لعقود الإيجار مؤبدة المدة بأن ذلك... "لا يتناسب وطبيعة البشر أطراف العقد".

- المادتان (٨٧ و١٩٦) تعطيان ميزة إيجابية لبعض فئات المجتمع من العمال والفلاحين. وهذا وإن كان حقاً للمشرع الدستوري، يستطيع به أن يساعد وينهض ببعض الفئات لظروف معينة (كمطالبتنا بتمييز إيجابي مؤقت – كوتا – للمسيحيين وللنوبيين وللمرأة)، لكن طبيعة أي ميزة أو إستثناء هي أنها مؤقتة. أما النص الحالي فهو نص دائم يعطي لفئة العمال والفلاحين تميزاً إيجابياً (مؤبداً)، وهذا ما يتعارض مع النسبية المطلوبة لاعتبار النص نصاً علمانياً. والمطلوب – فى حال الإصرار على بقاء النص – تعديله ليعود الإستثناء لطبيعته المؤقتة بتحديد مدة زمنية مؤقتة لهذه الميزة، تعود الأمور بعدها لشكلها الطبيعي.

هذه أمثلة وتطبيقات للمفهوم والتعريف المُبدع للعلمانية، باعتبارها منهاجاً وأسلوباً، قصدت بها تقديم "معيار تقييم" يمكن به إصلاح النصوص التشريعية الحالية أو صياغة نصوص جديدة، بل هذه دعوة لمراجعة شاملة لكافة التشريعات للتأكد من موافقتها للمعيار العلماني، الذي هو ضرورة للدولة الحديثة ولصحة الأداء الديمقراطي السليم.. **فلا ديمقراطية بلا علمانية.**



عن المطلق والنسبي
نموذج الخلط بين الدين والسياسة في مصر

محمد فرج*

مدخل:

يعّرف مراد وهبه العلمانية بأنها (التفكير في النسبي بمـــا هـــو نسبي وليس بما هو مطلق)، وهو يؤكد على هذا التعـــريف في سياق يصمم فيه على أهمية ربط العلمانية (بفتح العين) بالعالم وليس بـــالعلم كما هو سائد عند المتحدثين بالعلمانية، وعند المناصرين أو المعـــادين لها.

وهذا التعريف الفكري يفتح الباب لمناقشات وحـــوارات هامـــة يجب أن تتسم – في تقديرنا – بالعمق والاتساع والرحابة، لأنـــها لا تحصر المفهوم في مجال واحد هو مجال السياسة، أو في مجال محدد هو مجال العلاقة بين الدين والدولة، بل تتسع به إلى مجالات التكوين الفكري والاجتماعي والثقافي، والفعل الاجتماعي. وتتعـــمق به فـــي كل مجال من هذه المجالات، مؤكدة على أهمية التمييز بين المجـــالات المختلفة، وبصفة خاصة بين المطلق والنسبي.

ونحن في هذا البحث نختبر مفهوم العلمانية في تعريفه الجديـــد فى عدة مجالات متمايزة على الرغم من تداخلها في الثقافة الســـائدة، مثل الدين والتدين والفكر الديني، وبصفة خاصة نختبر عملية الخلـــط

---

* مهندس وكاتب.

بين المطلق والنسبي في النموذج السائد في عصرنا الراهن، ألا وهو نموذج الخلط بين الدين والسياسة.

١- الدين والفكر الديني :

هل يوجد فرق بين الدين والفكر الديني؟

في التفكير الشعبي السائد، أو في الثقافة الدينية والسياسية السائدة، لا فرق. فنصوص وتعاليم الدين لا تنتقل عبر الأجيال وحدها، بل تنتقل عبر رجال الدين في دور العبادة أو في وسائل الإعلام، أو عبر المعلمين في المدارس الدينية أو المدنية، أو عبر الآباء والأمهات في الأسر والعائلات ، أو عبر هؤلاء الذين يقومون بالشرح والتفسير والتأويل أو بالتحفيظ والتلقين، وهم الفقهاء أو اللاهوتيون أو الشيوخ أو القساوسة.

وعبر هذه الآلية ارتبط الدين برجال الدين في عقول بسطاء الناس، وتلاشى الفرق بين الدين والفكر الديني في الثقافة الشعبية السائدة، أي ظهرت أول عملية للخلط بين المطلق والنسبي.

الدين مقدس، حيث يرتبط في بنائه ورسالته وتعاليمه ونصوصه بجوهر إيماني. فهو رؤية إيمانية ورسالة إلهية. أما الفكر الديني فهو استخدام البشر للدين، هو ما ينتجه البشر من فكر حول الدين، أو انطلاقاً من الدين، أو باسم الدين، تفسيراً أو تأويلاً، كتباً أو أقوالاً أو أفعالاً بشرية.

الدين في هذا السياق نص يتسم بالثبات، فهو نص يحدد جوهر واتجاه الرسالة الإيمانية وحدودها. ولا يكتسب هذا النص انتماءه

لدائرة المطلق من ثباته فقط، بل من انتماء هذا النص نفسه للذات الإلهية، أي انتمائه للمطلق، هذا الانتماء الذي يضع الدين ونصوصه وتعاليمه في دائرة التفكير المطلق، في دائرة اليقين.

أما الفكر الديني فلا قداسة له، لأنه فكر بشري، فهو فكر من إنتاج رجال الدين من مفسرين وشراح وفقهاء ولاهوتيين، هو فكر يتصل بالتفسير أو التأويل أو الفتوى، ولا قداسة له بدعوى ارتباطه بالنص الديني. وهو فكر يتسم بالتغير من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان. فالفكر الديني ليس نصاً واحداً عبر العصور، بل نصوصاً مختلفة، وسواء أكانت متسقة أو متناقضة فهي تتسم بسمتين أساسيتين يجري إخفاؤهما بغرض التعتيم والخلط بين الدين والفكر الديني. وهاتان السمتان هما أن هذا الفكر الديني بشري ومتغير.

لهذا فإن الفكر الديني يختلف عن الدين بانتقاله من دائرة المطلق إلى دائرة النسبي، من دائرة الثابت إلى دائرة المتغير، وتنتقل أدوات التعامل معه من دائرة الكفر والإيمان إلى دائرة الصواب والخطأ. هنا تأتي أهمية تعبير أو دعوة التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق، باعتبارها دعوة لعدم الخلط بين الدوائر، وعدم الخلط بين الأدوات والآليات المختلفة للدوائر، وبصفة خاصة عدم الخلط بين دائرة المطلق ودائرة النسبي.

وترتبط بهاتين الدائرتين، دائرة الدين ودائرة الفكر الديني، ويجري فيهما الخلط بين المطلق والنسبي على قدم وساق، مثل دوائر التدين والثقافة الدينية السائدة كمجال تنطلق منه دوائر الخلط بين الدين والسياسة.

التدين هو ارتباط الناس بالدين كعبادات وقيم وإيمان، هو معرفة الناس بالدين المنقول لهم عبر التنشئة الأسرية والمدرسية والإعلامية، هو رؤيتهم الشعبية للحياة والكون والقيم النابعة من الدين والفكر الديني والموروثات الثقافية. ودائرة التدين تتقاطع مع كل من دائرة الدين ودائرة الفكر الديني وغيرها من الدوائر التي يتكون منها العالم. وبسبب هذا التقاطع بين عدة دوائر يسهل الانزلاق نحو الخلط بين المطلق والنسبي.

ففي التدين عدة علاقات، أهمها علاقتان هما علاقة الفرد بربه وعلاقة الفرد بغيره من الأفراد والفئات الاجتماعية في الأسرة والطبقة والوطن والعالم. العلاقة الأولى علاقة خاصة محكومة بالإيمان واليقين، تتحقق بأدوات العبادة والطاعة الدينية، أما العلاقة الثانية فهي علاقة عامة محكومة بالمعاملات والقيم السائدة والمصالح والحاجات والقوانين.

العلاقة الأولى تقترب من دائرة التفكير بما هو مطلق، أما الدائرة الثانية فهي تدور في دائرة التفكير بما هو نسبي. لكن تداخل العلاقات من جهة وتداخل الدوائر في الوعي الاجتماعي لا تعطي للتمايز بين الدوائر فرصة كبيرة عند الفئات الشعبية الدنيا، وفي بعض قطاعات النخبة المتعلمة. وتتزايد عمليات الخلط بين هاتين الدائرتين وغيرها من الدوائر مع اتساع عمليات الخلط بين دوائر التفكير ودوائر الفعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي وإدخال هذه الدوائر جميعاً في دائرة واحدة هي دائرة الدين.

٢- الاستغلال السياسي للدين :

أما الاستغلال السياسي للدين فهو استخدام البشر للدين أو للفكر الديني أو التدين في السياسة أو في الثقافة، أي أنه تفكير سياسي لبعض الناس، ممن لهم أهداف وطموحات سياسية، لكنهم يستغلون الدين والتدين وتأثير الإيمان على الناس في تحقيق أغراضهم الفكرية والسياسية في مجال الدنيا وأمورها، وبصفة خاصة في أمور النفوذ السياسي والحكم.

والمشكلة في سياسات الاستغلال السياسي للدين ليست في الدين نفسه، وليست كذلك في التدين. المشكلة في الاستغلال السياسي من بعض البشر للدين باسم الدين وباسم الحفاظ على الدين، وكذلك الاستغلال السياسي من بعض البشر للمتدينين باسم الدين، باستغلال الدين وقدسيته، واستغلال العاطفة الدينية والتدين عند الناس، والخلط بين الدين والفكر السياسي، وبين الدين وتفسير الفقهاء له عبر العصور. هنا يتم الخلط بين المطلق والنسبي بطريقة جديدة، هي طريقة تغطية النسبي بالمطلق، وطريقة ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، وبطريقة أشبه بعملية الاندماج بين الصوفي والذات الإلهية.

الاستغلال السياسي للدين مساحة راهنة في ملعب التفكير النسبي باستدعاء أدوات المقدس واليقين والمطلق، والاستغلال السياسي للدين سياسات تتصارع في مجالها الفرق المختلفة والفرق الحاكمة، والفرق المعارضة للحكم، والفرق المتصارعة مع بعضها البعض. ويدور الصراع بينها من أجل توسيع النفوذ الفكري والسياسي لكل فريق.

والخطر الأول لهذا الخلط بين النسبي والمطلق بطريقة الاستغلال السياسي للدين يكون على الدين نفسه، أي يكون الخطر هنا على المطلق من النسبي، حيث يتحول الدين إلى موضوع للصراع، أي يهبط من دائرة المطلق إلى دائرة النسبي، وتستخدم الفرق المتصارعة عبارات وأدوات الإيمان في الصراع، أي تستخدم أدوات وآليات دائرة التفكير المطلق فيما هو نسبي: الفرق الحاكمة تسعى للاستبداد السياسي باسم الدين، والفرق المعارضة تسعى للحكم باسم الدين، والفرق والجماعات المتصارعة مع بعضها تتصارع باسم الدين.

والخطر الثاني لهذا الاستغلال السياسي للدين يكون على المجتمع، أي يكون الخطر هنا على النسبي من المطلق، حيث تقوم الفرق السياسية المختلفة، في الحكم أو في المعارضة، بإخفاء ما هو نسبي في دائرة المطلق، وبإخفاء الصراع على المصالح والأهداف الاقتصادية والسياسية وكلها تفاصيل في دائرة التفكير النسبي والعالم النسبي خلف الدين، خلف عملية تصوير الصراع الدائر وكأنه صراع من أجل الدين، وممارسة الاستبداد السياسي والعنف المدمر للمجتمع باسم الدين.

أما الخطر الثالث فهو على العمل السياسي والبناء الفكري والثقافي للمجتمع. فقد يرى كل فريق في سلوكه وفي فكره عملا من أعمال الحفاظ على الدين، ويرى في سلوك وفكر الفريق الآخر عملا من أعمال الخروج على الدين. ولأن العمل السياسي لا يقوده العقلاء بالضرورة، فإن العمل السياسي في ظل الاستغلال السياسي للدين

يتحول بسرعة إلى صراع ديني، إلى اتهامات بالكفر والخروج على صحيح الدين، إلى ممارسة العنف المسلح باسم الدين، أي تهيمن على السياسة سياسة التكفير، ويهيمن على الفكر فكر التكفير، وتهيمن على الثقافة ثقافة التكفير، أي يتحول الصراع السياسي بأدوات السياسة إلى الصراع الطائفي بأدوات التكفير والترويع والقتل، ويتحول الحوار الفكري والثقافي بأدوات المنطق، إلى صراع دموي بأدوات محاكم التفتيش، ويتضاءل العقل والعلم والمنطق أمام الخناجر، ويتضاءل التفكير النسبي أمام التفكير اليقيني الإطلاقي لمن يتصورون أنهم ملاك الحقيقة المطلقة.

٣- جوهر التطرف :

بيّنا أننا نميز بين الدين والتدين وظواهر الاستغلال السياسي للدين، ونميز بين الدين كنصوص وتعاليم مقدسة، وبين ما ينسجه الناس حول الدين أو باسم الدين من نظريات وتفسيرات، أي نميز بين الدين والفكر الديني. فالأخير إنتاج بشري حول الدين أو باسمه، والفكر البشري يمكن أن يكون صحيحاً ويمكن أن يكون خاطئاً، ولأنه كذلك فهو مجال للقبول أو الرفض.

لكن بعض البشر يذهب عن قصدٍ أو عن سبق إصرار وترصد، أو عن جهلٍ، مذهب الخلط بين الدين والتدين والفكر الديني، أي يخلط بين نصوص وتعاليم الدين المقدسة، وبين آرائهم وأفكارهم ووجهات نظرهم؛ بل يقدمون آراءهم وأفكارهم ووجهات نظرهم

باعتبارها رأي الدين، فإذا عارضتهم أي فئة أو جماعة، يتهمونها بمعارضة الدين، أو الخروج على الدين.

ولعل هذا الخلط بين الدين والتدين والفكر الديني هو جوهر كل ظواهر الاستغلال السياسي للدين.

ولعل وجود ظواهر الاستغلال السياسي للدين هي التي تفتح أبواب التطرف الديني، وتفتح أبواب العنف الديني. فهو في الحقيقة ليس تطرفاً دينياً، بل تطرفاً سياسياً يستغل الدين ويستخدمه لتحقيق أهدافه السياسية. والعنف الذي ينتج عن مثل هذا التطرف ليس عنفاً دينياً، بل عنفاً سياسياً استبدادياً ينسب نفسه للدين، وعنفاً طائفياً يزعم الدفاع عن الدين.

وتأتي خطورة ظواهر الاستغلال السياسي للدين من كونها منتجة لأشد منابع العنف فتكاً بالمجتمع، كتكوين اجتماعي، أو مؤسسات اجتماعية، أو كأفراد، ومنتجة لأشد منابع العنف فتكاً بالديموقراطية السياسية، كفكر سياسي، أو أحزاب ونقابات ومنظمات مدنية، أو علاقات سياسية، أو دولة، ومنتجة لأشد منابع العنف فتكاً بالثقافة، كقيم وعلاقات ثقافية، أو كإبداع أدبي وفني.

كما تزداد خطورة ظواهر الاستغلال السياسي للدين من كثرة الفئات المنتجة لهذه الظواهر، أو المستغلة للدين لأغراض سياسية، حيث ينمو مثل هذا الاستغلال من بعض الفئات الجالسة على كراسي الحكم، ومن الفئات المعارضة الراغبة في الوصول إلى الحكم.

وتنتج هذه الظواهر أشكالاً جهنمية من التلاعب بالنار، كتكفير الخصوم، أو ازدراء أصحاب العقائد والديانات المختلفة، وبث

الإشاعات، وزرع الفـتن، وحرق دور العبادة، وتخريب المصـالح الاقتصادية، وتفجير الصراعات الطائفية، وتسميم المناخ الثقافي عـن طريق الرقابة والتحريم والمنع، ومصادرة الكتب العلمية، والمجـلات الأدبية والفنية والروايات، وتسميم الحياة السياسية بخطابات التكفـير، ومناهج العنف والإرهاب.

٤- طريق الديموقراطية :

لذلك فـإن محـاولات تجـاوز العـنف بأولويـة المدخـل الديموقراطي، عن طريق الديموقراطية السياسية وقيمها وثقافتـها، لا يمكن أن يكتب لها النجاح بدون مواجهة ظواهر الاستغلال السياسـي للدين، بل إن هذه المحاولات لا تتأكد إلا بهذه المواجهة التي تغـلق أبواب التلاعب بالنار واستخدام الدين في تفجير العنف.

لكن المعضلة أن مواجهة ظواهر الاستغلال السياسي للدين علـى طريق تجاوز العنف؛ لا ينبغي لها أن تكون باباً لتفجير المزيـد مـن العنف، الأمر الذي يطرح أولوية المواجهة الديموقراطية، اجتماعيـاً وسياسياً وثقافياً، ويؤكد على قصور المواجهة الأمنية، وعلى ضرورة الإصلاح السياسي والديموقراطي، وتطوير التعليم والإعلام والثقافـة، وتأكيد مبادئ حرية الفكر والإبداع والبحث العلمـي، وترسـيخ قيـم التعددية والعقلانية وقيم التفكير العلمي.

ومن الواضح أن الاستغلال السياسي للدين في بلادنا تم لخدمـة الاستبداد السياسي بشقيه، أي تم بصورتين:

صورة الاستغلال السياسي للدين عن طريق الحكومات لإسكات المعارضة السياسية، وصورة الاستغلال السياسي للدين عن طريق بعض فرق المعارضة لإضعاف بقية المعارضة السياسية.

لكن الصورتين معاً حيث لجأتا للدين استغلالاً له، واستثماراً لتدين الناس ومشاعرهم الدينية، اتجهت نحو أساليب الإرهاب الفكري والتكفير، واقترفت خطايا العنف والتعصب، وأشعلت النار الطائفية في جسد الأمة.

ومن المعروف الآن أن دخول الدين في السياسة في بلادنا في النصف الثاني من القرن العشرين – في المنطقة العربية والإسلامية – أتى عن طريق الاستغلال السياسي للدين، وأتى عن طريق الدعم المادي والمعنوي من الجماعة الاستبدادية الحاكمة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧.

لكن إدخال الدين في السياسة في بلادنا – أيضاً – لم يكن بعيداً عن لعبة الأمم ، لم يكن بعيداً عن الصراع الدولي بين الشرق الاشتراكي أو الشيوعي والغرب الرأسمالي، هكذا تم الاستغلال السياسي للدين في الصراع الدولي، وأتى الدعم المعنوي والمادي من الولايات المتحدة الأمريكية أموالاً وسلاحاً للمجاهدين الأفغان وللعرب الأفغان، وتحولت أفغانستان إلى معسكر في صورة دولة لتدريب وتسليح جماعات متنوعة للجهاد ضد الاتحاد السوفيتي، وضد المنظمات الاشتراكية والشيوعية في أنحاء العالمين العربي والإسلامي.

٥- لاهوت التكفير :

ومعنى ذلك أننا شهدنا في الحقيقة لاهوتاً للتكفير في بلادنا، لاهوتاً ظل - طوال السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات - يجذب شباب الأمة نحو دوامات التطرف والتعصب والصراع الطائفي والدولي، يدمر شباب الأمة في حروب تحرير وهمية كانت الحرب الأهلية اللبنانية نموذجها الأول كحرب طائفية، وكانت حرب تحرير أفغانستان نموذجها الثاني كحرب تدار لصالح المخطط الاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية في صراعها مع الشرق في ذلك الوقت.

ومن المؤسف حقاً أننا لم نشهد في بلادنا لاهوتاً للتحرير يقوم على تحالف رجال الدين مع قوى التقدم والعقلانية كما كان لاهوت تحرير أمريكا اللاتينية، بما أنتجه ذلك اللاهوت التحرري من فكر يقوم على تحالف القوى الوطنية بتنوع مصادرها الفكرية والسياسية، كتحالف وطني شعبي مضاد للاستبداد والفقر والاستعمار والتخلف الاجتماعي والثقافي، بل شهدنا لاهوتاً للتكفير مدعوماً من القوى المعادية للتحرير محلياً وإقليمياً ودولياً، بما أنتجه لاهوتنا من فكر يقوم على تكفير الدولة والمجتمع والمعارضة السياسية تحت تهمة بسيطة جداً هي تهمة (العلمانية).

لقد كانت أخطر الفروق بين لاهوت التحرير اللاتيني ولاهوت التكفير العربي، أن الأول اقترن في صعوده بفكر تحالفي جبهوي مع قوى التحرر والديموقراطية وقوى المعارضة الديموقراطية والتقدمية؛ بينما اقترن الثاني في صعوده بفكر انشقاقي يقوم على تكفير الخصوم

السياسيين واستبعادهم وإقصائهم والطعن في فكرهم السياسي والعـداء الصريح لقوى الديموقراطية والتقدم والعـقلانية.

٦- من التكفير إلى التحرير:

هل يمكن لمثل هذه الجماعات السياسية التي تربط نفسها بـالدين، والتي يتم وصفها اختصاراً بالجماعات الدينية أن تنتقل مــن كونــها لاهوتاً للتكفير إلى أن تكون لاهوتاً للتحرير ؟ وهل يمكن أن يتم هــذا الانتقال دون التخلص من ميراث نشأتها وصعودها كإحدى ظواهــر الاستغلال السياسي للدين؟ ودون التخلص من تصوراتـــها المعاديــة للديموقراطية والتقدم والمفاهيــم المنبثقة عنها عبر مراجعــة فكريــة وسياسية حازمة؟

إن الانتقال من الحالة الفكرية للاهــوت التكفــير إلــى الحالــة النضالية للاهوت التحرير يمكن وصفه بأنه بـالضبط الانتقــال مــن اللاهوت إلى الناسوت، أي الانتقال من الخلط بين الدين والفكر الديني إلى التفكير السياسي في الناس ومصالحهم الدنيوية، أي الانتقال مــن الاستغلال السياسي للدين إلى السياسة والعمل السياسي المباشــر دون وسيط، أي الانتقال من حالة خلط النسبي بالمطلق، من حالة التفكــير في النسبي بما هو مطلق، إلى التفكير في النسبي بما هو نسبي وليـس بما هو مطلق.

وهذا غير ممكن إلا بفك الارتباط بين الاستغلال السياسي للديــن والبرنامج السياسي، وهزيمة التصورات الخاصة بأن جماعـــة مــن الناس هي الأكثر إيماناً، أو هي الأكثر فهماً للدين، أو المكلفة بنشـــر

الدين، أو هي حامية الدين على الأرض، ذلـك أن عـدم فـك هـذا الارتباط يترك خطر الاستغلال السياسي للدين قائماً، وخطر ظـهور وصعود خطابات التكفير والطائفية قائماً، ويترك العنف الطائفي قـابلاً للاشتعال، ويظل متربصاً بالمجتمع ومنتظراً الفرصة لتدميره تحـت دعاوى حماية القيم والأخلاق أو حماية الدين.

خاتمة:

قديماً قال ابن المقفع:

الديـن تسليـم بالإيمـان .. والرأي تسـليم بالخصومـة
فمـن جعـل الديـن رأيـاً .. فقـد جعـله خصومـة
ومـن جعـل الـرأي دينـاً .. فقـد جعـله شـريعة

فهل كان ابن المقفع مدركاً بأنه يبادر بوضع قاعدة فكرية لعـدم الخلط بين ما هو نسبي وما هو مطلق؟ وهل كان في عصره مدركـاً بما سيحدث في زماننا من خلط بين الدين والرأي، وبين الدين والعلم، وبين الدين والفن، وبين الدين والسياسة؟

وعلى أي حـال فإن ابن المقفـع لم يكن فى إمكانـه تصـور صعوبة أن تقول بعدم الخلـط بين الديـن والسياسـة فـي زماننـا، وصعوبة أن تقول بالتفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بمـا هـو مطلـق.

من هنا تأتي أهمية تعـريف مراد وهبه الفكـري للعـلمانية باعتبارها: التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق.

المراجع :

١- مراد وهبه – ملاك الحقيقة المطلقة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٩٩.
٢- هالة مصطفى – الدولة والحركات الإسلامية المعارضة – المحروسة – القاهرة ١٩٩٥.
٣- رفعت السعيد – التأسلم فكر مسلح – دار التنوير – دمشق – ١٩٩٦.
٤- نصر حامد أبو زيد – نقد الخطاب الديني – دار سيناء – القاهرة – ١٩٩٢.
٥- غالي شكري – ثقافة النظام العشوائي – تكفير العقل وعقل التكفير– كتاب الأهالي– ١٩٩٤.
٦- نبيل عبد الفتاح – الحركة الإسلامية المصرية والديموقراطية – مجلة الديموقراطية – الأهرام – العدد الخامس – شتاء ٢٠٠٢.
٧- أحمد ثابت – الغرب في فكر الجماعات الإسلامية الأصولية – مجلة الديموقراطية – العدد الخامس – ٢٠٠٢.
٨- هاني عياد – حركات التطرف بين الديموقراطية والأيدولوجيا – مجلة الديموقراطية – ٢٠٠٢.
٩- محمد فرج – أبواب الفوضى – دراسة في مقدمات انهيار الدولة المدنية في مصر – دار العالم الثالث – القاهرة ٢٠٠٦ .

العلمانية محاولة للفهم

ربيع راشد*

أعتقد أن البداية الصحيحة في تحديد مفهوم أي مصطلح يجب ان تنطلق من الحقائق الآتية:

١ - إن المصطلحات ليست أشياء مقدسة وإنما هي مجرد علامات ورموز تشير إلي مجموعة من الممارسات التي تكون قد تمت بالفعل، وعلي ذلك فان المصطلح قد لا يستنفد كل الدلالات كما أنه قد يتسع لغيرها.

٢ - مصطلح عصر النهضة نشأ في أوربا علي يد جورجيو ليصف به التغير الذي طرأ علي فن التصوير. ومصطلح التنوير استخدمه الفيلسوف الألمانى كانط في مقاله الشهير عام ١٧٨٤ بعنوان "جواب عن سؤال ما التنوير"؟

٣ - إن هذه المصطلحات لا تحدث مفعولها بمجرد رفع شعاراتها لأنها لا تعمل بنفسها وأن الأمر يحتاج إلي إحداث تغير مادي واجتماعي في صميم الواقع العملي، ويكون ذلك بفعل ارادي ومتعمد من البشر حتي تأتي نتائجه.

وعن العلمانية موضوع بحثنا نجد أنه من اللازم أولا أن نسترجع شروط النهضة للخروج من الأزمة الفكرية التي يعاني منها الفكر المصري والعربي والذي حددها المفكر الجزائري

---

* محامي بالنقض.

مالك بن نبي وتبناها مراد وهبه والتي تتلخص في شرطين أحدهما سلبي: وهو تحطيم الانحلال القائم، والثاني إيجابي يتمثل في تحديد منهج جديد للتفكير علي نحو ما قام به (رينيه ديكارت) الذي نقل الفلسفة من مجال السلطة الدينية إلي مجال السلطة العقلية، وجاءت القاعدة الأولي لمنهجه معبرة عن هذه المشكلة إذ هي تفضي إلي عدم التسليم بأي فكرة إلا إذا كانت واضحة ومتميزة.

- وسأحاول في هذا البحث أن أجتهد في تحقيق هذا المنهج الديكارتي. لذلك كان لازما الربط بين مفهومين أساسيين لتوضيح مفهوم العلمانية وهما الفلسفة، ونظرية المعرفة والعقل وسنخصص الجزء الأول لدور الفلسفة في تحديد المفهوم والجزء الثاني لنظرية المعرفة والعقل.

أولا: العلمانية والفلسفة :

يقول مراد وهبه: أسلوب تفكيري علماني والعلمانية عندي هي التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق. ومعني ذلك أن الظواهر الإنسانية لا يمكن اخضاعها لأحكام مطلقة.

ونستخلص من هذا التعريف أن العلمانية في المقام الأول هي أسلوب ومنهج في التفكير وليست عقيدة سياسية وأن هذا المنهج يلتزم بالواقع العملي ثم إنه يعبر عن رؤية خاصة للظواهر الانسانية والطبيعية بحيث لا يمكن اخضاعهما لأحكام مطلقة.

ولتوضيح هذه الفكرة يتعين علينا الرجـــوع إلـــي الفلســـفة لأن الفلسفة لها الحق في توجيه الإنسان في سبيل السيطرة الفعلية علــــي الطبيعة والمجتمع علي أساس أن الفلسفة تملك أهم وأعم المفاهيم التي تكفل معرفة العالم. وعلي يد ديكارت اتخذت الأهمية العملية للفلســـفة شكلا جديدا يتمشي مع التقدم الهائل للأساليب العلمية الحديثـــة. فقـــد نادي بفلسفة عملية نستطيع بها إذا عرفنا قوة وتاثير النـــــار والمـــاء وجميع الأجسام الأخرى المحيطة بنا نستطيع أن نستخدمها في جميـــع الأغراض التي تصلح لها وبذلك نكون سادة للطبيعة وملاكًا لها.

ومن المعروف أن عصر التنوير يطلق عليه عصر الفلســـفة؛ إذ تخلصت فلسفة عصر التنوير من مساويء العقلانية القديمة التي لــــم توفق في الربط بين العقل والحياة اليومية وانفصلـــت عـــن الوقـــائع العينية للحياة الحقيقية فجاءت فلسفة التنوير للتخلص من الميتافيزيقيـــا التقليدية وأحلت العلم محلها فأصبحت فلسفة التنوير هي رؤية وضعية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الإنساني فتؤسس العلوم والفنون علـــي مبدأ العلية دون مجاوزة هذا العالم.

ولقد تأثرت فلسفة التنوير بأفكار مفكرين عظـــام أمثـــال لـــوك ١٦٣٢/١٧٠٤ ونيوتن ١٦٤٣/١٧٢٧.

وكان إسهام (لوك) في تحديد مفاهيم فلسفة التنوير يتمثـــل فـــي بحثه عن أصل الأفكار من خلال كتاب "محاولة في الفهم الإنســـاني" وقد قام برد هذه المعرفة إلي معطيات التجربة الحسية التي تنقش فـــي النفس المعاني والمباديء وانتهي إلي أنه لا يوجد في العقل شـــيء إلا وقد سبق وجوده في الحس مخالفا بذلك ديكارت ومذهبه القبلي.

أما نيوتن فكان تأثيره من خلال اكتشافه المنهج العلمـــي. وقــد أيدت اكتشافاته العلمية كقانون الجاذبية المذهب الآلي ووطدت الثقـــة في المنهج الرياضي فوضع قانونا كليا استخرج منه بالقيـــاس نتـــائج متفقة مع التجربة.

والجدير بالملاحظة أن كل من لوك ونيوتن كان مؤمناً بوجـــود الله ومع ذلك فقد تجنب فلاسفة التنوير البحث فـــي الأصـــل الالـــهي للكون مكتفين بدراسة معقولية العالم الفيزيقي وبدراسة الطبيعـــة دون الفائق للطبيعة.

وترتب علي ذلك ارتباط الطبيعة بالوظيفة النقديـــة للعقـــل لأن الطبيعة ألزمت الفيلسوف بعدم مجاوزة الملاحظة والتجربة وأفســحت له المجال للبحث العلمي من حيث أن الطبيعة تنطـــوي علـــي نســق العالم بما فيه جملة الكائنات المخلوقة. وبذلك تدفعنـــا الطبيعـــة إلـــي البحث عن المبدأ الموحد فيحل العلم محل الميتا فيزيقا.

نتيجة ذلك كله تقدمت العلوم الفيزيقية والرياضيـــة وازدهـــرت علوم النبات والحيوان وأسس مونتسكيو علـــم الاجتمـــاع وتحـــررت الدراسات التاريخية واللغوية من الفروض اللاهوتية وامتد مبدأ العليـــة إلي جميع مجالات الخبرة الإنسانية. وعندئذ نستطيع أن نؤكد وضـــوح الفكر القائل بأن العلمانية كمنهج في التفكير هى من أفكـــار عصـــر التنوير الفلسفي التي ركزت علي قضايا العالم الراهن النسبي وليـــس العالم الآخر فأكدت بذلك سيادة العقل.

ثانيا: العقل ونظرية المعرفة :

إذا كانت العلمانية منهجاً للتفكير النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق فان هذا المفهوم ينقلنا إلي سؤال أساسي هو: كيف يمكن للفكر أن يحكم الواقع؟ وينقلنا هذا السؤال إلي مفهوم آخر ألا وهو العقل كأداة للتفكير والمعرفة.

العقل عند مراد وهبه هو ملكة التأويل العملي المجاوز للواقع. وتأسيسا علي أن المعرفة الإنسانية ليست مجرد وصف للواقع وانما هى تأويل للواقع مرتبط بالممارسة العملية لأن ماهية الإنسان تكمن في تغيير الواقع.

نستخلص من هذا التعريف ما يلي :

أ - أن العقل ليس مجرد مرآة تعكس الواقع إنما هو قدرة علي فهم الواقع من خلال نسق العلاقات القائمة.

ب- أن غاية المعرفة هي تغيير الواقع ولا تقف عند مجرد الوصف والتفسير ولكن مهمتها الأساسية أن تمد الانسان بالمعرفة التي تسمح له بالتغيير بما يتفق مع هوية الإنسان ذاته.

ج- تُظهر الطابع النقدي للعقل والمتمثل في عدم الثبات والمجاوزة للواقع في اتجاه المستقبل.

ولمزيد من التوضيح انتقل إلي مفهوم العقل عند هيجل.

المعروف أن هيجل هو فيلسوف العقل. وقد بدأ تحديد هيجل لمفهوم العقل بطرح القضية التالية.

إذا كان الفكر ينبغي أن يحكم الواقع وأن ينظـم الحيـاة الفرديـة والاجتماعية فيجب أن يكون محققا لما يعتبره البشر بفكرهم أنه حـق وخير.

إلا أن التفكير يختلف باختلاف الأفراد مما يـؤدي إلـي تبـاين الآراء الفردية فلا يُنتج ذلك مبدأ موحداً يوجـه التنظيـم المشـترك للحياة.

وعلي ذلك فان لم يكن لدي الانسان تصورات أو مبادئ فكريـة تشير إلي شروط ومعايير صحيحة فلا يستطيع فكره أن يدعـي أنـه يحكم الواقع.

ويعتقد هيجل أن هذه التصورات موجودة ويطلق علي مجموعـها الكلي اسم العقل، ولكن العقل في رأي هيجل لا يسـتطيع أن يحكـم الواقع ما لم يصبح الواقع في ذاته معقولاً. ويحدث ذلك مـن خـلال تغلغل الذات في قلب الطبيعة والتاريخ فيصبح الواقـع الموضوعـي تحقيقا للذات. وتدفعنا هذه المسألة إلى البحث عن العلاقة بين الوجـود والذات :

كل ما هو موجود لا يكون واقعاً إلا بعد أن يمـارس فاعليتـه بوصفه ذاتا. فالحجر لا يكون حجراً إلا بقدر ما يظل هو نفسـه، أي حجراً طوال فعله ورد فعله علي الأشياء والعمليات التي تتفاعل معه.

والأمر المؤكد أن الحجر لا يحس بالصيرورة كما لو كان (ذاتـا) واعية فالحجر يتغير ولا يغير نفسه. أما النبات فانه يكشف مكوناتـه ويطور ذاته. فهو لا يكون برعماً ثم يصبح زهرة ، بل الأصح أنـه هو الحركة من البرعم إلي الزهرة إلي الذبول. في هذه الحركة يكون

النبات ذاته ويحفظها وهو أقرب إلى أن يكون ذاتا فعلية من الحجـــر إلا أن النبات لا يفهم هذا التطور ولا يدركه، ومن ثم فهو لا يســتطيع أن يحول إمكاناته بالفعل إلي وجود متحقق.

إن وجود الإنسان هو تحقيق لامكاناته وفقا لمفاهيم العقل. وهنـــا نلتقي بأهم مقولة للعقل وأعني بها الحرية. فالعقل يفـــترض الحريـــة مقدما، أي يفترض القدرة علي تشكيل الواقع طبقا لإمكاناته.

والحرية بدورها تفترض العقل مقدما؛ إذ أن المعرفة الفاهمة هي وحدها التي تتيح للذات أن تكسب هذه القدرة وتمارسها.

والوحدة بين العقل والواقع لا تتحقق إلا بعد عملية طويلة تبـــدأ عند أدني مستويات الطبيعة وتعلو حتي تصل إلى الذات الحرة العاقلة التي تحيا من خلال وعيها الذاتي بامكاناتها، ومن ثم نردم الفجوة بيـن الواقع والممكن.

والواقعي ليس كل ما هو موجود بالفعل بل ما يوجـــد بصـــورة مطابقة لمعايير العقل. فالواقعي عند هيجل هو المعقول. مثال ذلـــك: إن الدولة لا تصبح حقيقة واقعة إلا عندما تكون مطابقـــة للامكانـــات المعطاة للناس.

وهكذا فان للعقل عند هيجل مفهوما نقديا خلاقا متميزا مضـــادا لكل استعداد لقيود الأوضاع القائمة عن طريق اثبات الأضداد التـــي تفضي إلي أشكال أخري.

والبرجماتية في عصرنا الحديث لم تجعل المعرفة مجرد تصوير للعالم الخارجي بل جعلتها أداة للسلوك العملي. فالفكر بمثابـــة خطـــة يمكن الاهتداء بها إلي عمل وإن لم تفعل ذلك فـــهي مجـــرد وهـــم.

والفكرة يجب أن تكون اجراءات سلوكية تؤدي إلي حفظ البقاء في هذا الصراع القائم بين الكائنات ليبقي منها الصالح للبقاء ويفني منها غير الصالح.

الفكرة الصائبة هي الفكرة النافعة وإلا فهي ليست من المعرفة بشيء؛ إذ ماذا عساى أن أعرف إذا لم أعرف كيف أسلك ازاء هذا العالم الذي أعيش فيه. والمعرفة لا تكون معرفة إلا إذا كانت في حقيقتها خطة مرسومة لعمل ناجح يتم في عالم الأشياء فيغيره حتي يكون أكثر ملائمة لحياة الإنسان. ولذلك فإن أي عبارة تحدثك حديثا لا يكون له نتائج فعلية أو ممكنة في خبراتك العملية هو حديث بغير معني.

ثالثا: استخلاص النتائج :

إن المدقق في واقعنا الفكري يلاحظ أننا نعيش ثقافة فضفاضة لا تكاد تلتقي حول المفاهيم الأساسية ولا تكاد تحدث نقلة في آليات التفكير السائد في واقعنا المصري والعربي. وهذا الأمر أدي إلي تعثر العقل ونشوء الحواجز بين النخبة والغالبية وتفكك أنماط الولاء للوطن بما يثير حمي التعصب علي أساس ديني وتتوالد جماعات التناحر فتنفجر عنفا معنويا ودمويا.

لقد اقتصر تحديث المجتمع علي المؤسسات دون التأثير الحقيقي في البنية الثقافية. والنتيجة الطبيعية أننا نعيش مظاهر الحياة العصرية ونحتفظ في الوقت نفسه بأساليب التفكير العتيقة. لذلك يبرز

الماضي في أي لحظة زمنية او ذهنية خصوصا عند إثارة أي قضية ترتبط بضروريات التقدم.

فكثيرا ما تسقط القشرة الخارجية البراقة ونجد أنفسنا أمام ردود فعل تنفي الحاضر نظريا وعمليا فيحدث الخلط بين الثوابت الثقافية والمتغيرات التاريخية وتأخذ الفروع مأخذ الأصول ويظهر الميل إلى التعنت وافتقاد الدقة والموضوعية والتشبث بالخرافة.



العلمانية في كتابات فرج فوده

اسحق حنا*

لعل أول ما يدركه الباحث في كتابات فرج فوده أن هذا الرجل كان علمانيا بطبيعته، بل حتى المتابع لكتاباته يكتشف أن للرجل حاسة دقيقة سرعان ما يستشعر بها أو قل يكتشف بها كل قول وكل فعل يناقض قيم الحرية والليبرالية والعلمانية مسرعا إلى كشفها وفضحها دون خوف أو تردد. فأول لحظات خروج هذا المارد كانت عندما راح حزب الوفد يسعى لخوض انتخابات مجلس الشعب سنة ١٩٨٤ متحالفا مع التيار الديني. وهنا استشعر فوده الخطر، يومها دافع فرج فوده عن علمانية الوفد، بل والتاريخ العلمانى للوفد. ولما اصطدم تمسكه بمبادئه العلمانية – اصطدم بما يسعى إليه الوفد من مصالح ليس للوطن فيها نصيب، استقال ليشرع في تأسيس حزب علمانى ليبرالى دفاعا عن العلمانية التي أدركها حلا ناجعا لأزمة البلاد فكتب في كتابه "الوفد والمستقبل" قائلا:

"إن ما تحتاج إليه مصر، هو أن يتاح مناخ صحي لتكوين الرأي العام المستنير وهو لن يتكون إلا في ظل الحرية. ففي ظل حرية الفكر تورق النفوس... ويزدهر الحوار... وتتفتح الملكات، وفي غياب حرية الرأي لا مكان إلا لزمجرة رياح التسلط حين تصطدم بالأشجار الذابلة الجوفاء."

---

* مهندس وأمين عام الجمعية المصرية للتنوير.

إن هذه الكلمات القليلة تفسر لنا لماذا ندر الابـــداع فـــى كافـــة المجالات على أرضنا التى كانت مصدر كل إبداع؟ ولماذا أصبحـــت مصر فى المستويات الدونية بما يتعلق بالتقدم والتحضر والتمديـــن؟ لماذا تفاقمت مشاكلنا وليس من ينجز لها حلا؟

وعندما استشعر فوده حجم الخطر الذي يتهدد البلاد جراء تنـامي التيار الديني المتطرف فى سبعينات القرن المنصرم كتب كتابه "قبـــل السقوط" منذرا بتلك المخاطر في شجاعة وحجة ومنطق، غير عـــابئ بالخطر الذي يهدد شخصه قائلا في شجاعة.

"لا أبالي إن كنت في جانب والجميع في جانب آخر، و لا أحزن إن ارتفعت أصواتهم أو لمعت سيوفهم، ولا أجزع إن خذلنـــي مـــن يؤمن بما أقول وإنما يؤرقني أشد الأرق أن لا تصل هـــذه الرســـالة إلى من قصدت. فأنا أخاطب أصحاب الرأي لا أربـــاب المصـــالح، وأنصار المبدأ لا محترفي المزايدة، وقصاد الحق لا طالبي السـلطان، وأنصار الحكمة لا محبي الحكم. وأتوجه إلى المستقبل قبل الحـــاضر - وأتوجه إلى المستقبل الحاضر - ولا ألزم برأيي صديقا يرتبط بـــي أو حزبا أشارك في تأسيسه. وحسبي إيماني بما أكتب، وبضرورة أن أكتب ما أكتب وبخطر أن لا أكتب ما أكتب، والله والوطن مـــن وراء القصد."

ومن خلال كتابات فرج فوده يدرك الباحث أن الدعوة للعلمانيـــة تحتاج إلى جهد متواصل وفعل مدروس ولهذا يقول فرج فودة:

"إن فصل الدين عن السياسة وأمور الحكم إنما يحقـــق صـــالح الدين وصالح السياسة معا على عكس ما يصور لنـــا أنصـــار عـــدم

الفصل بينهما. ويجدر بي هنا أن أفصِل قبل أن اُفصّل بين أمرين أولهما أقبله وأطالب به وهو فصل الدين عن السياسة وثانيهما أرفضه ولا أقبله وهو تجاهل الدين كأساس من أسس المجتمع وأحد مكونات الضمير في المجتمع".

إن عملية الفصل هذه من الأهمية بمكان حتى يتسنى وضع كل أمر فى مكانه الحقيقى وحتى يتخلص المجتمع من الأمراض الناتجة عن خلط الأوراق. فإن أمور السياسة لا يجوز أن تؤخذ بما تؤخذ به الآن من تسطيح وتهوين للأمور. فقد يجوز أن نأخذ ما يصيب الأفراد من خير على أنه ابتلاء، وما يأتيهم من شر على أنه اختبار، لكن إطلاق تلك الأحكام على أحوال الدول وشئون السياسة خطأ كبير.

ويدرك فرج فوده ارتباط العلمانية بالتغير والحركة فيقول:

"إن مأساة مصر أننا لا نسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية، وننشغل بالصغير من الأمور قبل كبيرها، وننسى أننا واقفون على أرض متحركة، الأمر الذي يبعث على الحزن والأسى ولا يجدي معه إلا أن نفتح كل النوافذ للضوء وأن نفسح كل المنابر للحوار".

من أجل هذا لم يجزع فرج فوده من أن يعلن الحقائق حتى وإن كانت صادمة. وهنا تكمن عقلانية فوده وشجاعته في آن واحد. ففي كتابه "حوار حول العلمانية" يؤكد لنا فوده كثرة من تلك الحقائق التي تعد بمثابة نقطاً مضيئة لازمة لتنوير مسارنا الفكرى. فالتسامح الديني – وهذه حقيقة قد تفزع البعض– هو مفهوم حضاري وليس مفهوما دينيا.

لقد كتب فرج فوده محدداً أسس الدولة العلمانية فيما يلي:

أولا: أن الأساس في الحكم للدستور الذي يساوي بين جميع المواطنين ويكفل الحريات دون محاذير أو قيود.

ثانيا: أن المصلحة العامة والخاصة هي المصدر الرئيسي للتشريع.

ثالثا: أن نظام الحكم يستمد شرعيته من الدستور ويسعى لتحقيق العدل من خلال تطبيق القانون ويلتزم بميثاق حقوق الإنسان بمضمونه الحضاري.

ولم يفت على فرج فوده أن تحقيق هذا ليس بالأمر الهين بل هو يتطلب ثمنا باهظا؛ إذ يقول: "للديمقراطية ثمنها وللعلمانية ثمنها وللحضارة ثمنها ولحقوق الإنسان ثمنها. وقد دفع العالم المتحضر ثمن ذلك كله من دماء أبنائه، ووصل إلى ما وصل إليه عابرا بحورا من الدم لذلك يتمسك به تمسك من حصل على الشيء بجهده وجده وعرقه ودمه، بينما تلقيناه نحن دون جهد، نقله لنا الرواد فعز علينا أن نتمسك به، وصعب أن ندافع عنه. وأجزم أننا سوف ندفع الثمن عن قريب إلا إذا استيقظ كل صاحب ضمير حر وكل مخلص لوطنه وأعلن بأعلى صوته لا، لا للدولة الدينية ولا لإنكار العلمانية، ولا لخلط أوراق السياسة بالدين.

ورغم هذا فان فرج فوده كان ممتلئا أملا مؤكدا أنه سوف تسود العلمانية في المستقبل وتصبح أملا، بل لعلها الأمل الوحيد، ذلك لأن للتاريخ حركته وإيقاعه، وحركته لا تعود للوراء أبدا وإيقاعه لا يمت للردة الحضارية بصلة و لا للجهالة بسبب.

وأخيرا فنحن نستطيع ان نخلص مع فرج فوده إلى أنه " لا حل إلا بالعلمانية، تلك التي يصبح فيها أنصار كل فكر جزءا من كيان المجتمع الفكري - يعرض فكره و لا يفرضه - يفكر كما يحلو له دون أن يملك تفكير الآخرين، ولا يلجأ للعنف وإلا واجهته الشرعية. ولكن أسوأ ما يحدث في مواجهة هذا التيار أن تكون الدولة علمانية وتسلك سلوك الدولة الدينية خوفا او تحسبا أو عجزا، وأن تتصدى للدفاع عن آرائها مستخدمة رجال الدين وموثقة لدفاعها بالأسانيد الفقهية وليس بنصوص الدستور وصحيح القانون ووضوح المصلحة".

إن كتابات فرج فوده لا تزال برنامجا إصلاحيا بالدرجة الأولى يعتمد أول ما يعتمد على العلمانية والليبرالية والعقلانية طريقا للنهوض والتقدم.



الإصلاح الدينى ومقتضيات
تأسيس العلمانية فى مصر

عبد الله شلبى*

أولاً: الإصلاح الديني والعلمانية والتنوير:

مع البدايات الأولى لصعود البرجوازيات الأوربية اتجه قطاع عريض من مفكري عصر النهضة الأوربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نقد الدين والممارسات الدينية السائدة آنذاك، واتخذوا منه منطلقاً لنقد الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

وارتأى مفكرو عصر النهضة الأوربية أن نظام الكنيسة التسلطي، وما يروج له من أيديولوجية دينية مهيمنة وحاكمة، إنما يتناقض مع ارتقاء البشر ونهضتهم. فهذا النظام يُكرِّس التخلف والجمود والاستبداد والاستغلال، ومن ثم تعرض النص الديني لمختلف مذاهب النقد المسلح بمختلف مناهج المعرفة العلمية، ولم يعد الكتاب المقدس حكراً لقلة كهنوتية تدعي تفردها بامتلاك حقائقه وتفسيرها، ولم يعد الكتاب المقدس فوق مستوى النقد، وإنما صار مُباَحا لكل إنسان الحق في الشك استناداً إلى دعوة الإصلاح الديني بضرورة الفحص الحر للكتاب المقدس وتأويله تاريخياً اعتماداً على إعمال العقل في النص الديني ودون سند من علوم اللاهوت التي كانت مستقرة وشائعة في ذلك الزمان. ومع الإصلاح الديني تحول نقد الدين وممارساته إلى علم مشروع، وكان تطور العلوم الطبيعية

* أستاذ مساعد علم الاجتماع بجامعة عين شمس

يُفسح المجال رَحباً أمام العقل الناقد لامتحان المقولات الأساسية للكتاب المقدس، كشفاً عن جذور الأوهام والمحرمات الثقافية المسيطرة والضابطة للبشر والمكبلة لطاقاتهم وإبداعاتهم باسم دعوى دينية زائفة[١] .

وأفرز هذا المناخ الجديد منهجاً ورؤية جديدة تماماً تدعو إلى التفكير في أمور الطبيعة والمجتمع والإنسان من خلال ما هو نسبي وإنساني، وليس من خلال ما هو إلهي ومطلق. وهذا هو جوهر العلمانية.

ولقد كانت علمانية عصر النهضة الأوربية هي العمود الفقري للتقدم الذي امتد إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر. وكان شعار التنوير في الغرب يتلخص في فكرة جوهرية واحدة هي أن سيادة العقلانية لدى التنويريين كانت تعني التحرير الشامل للإنسان من قهر الطبيعة والمجتمع. فإذا كان ثمة قوانين موضوعية تحكم ظواهر الطبيعة، وأخرى تحكم حركة المجتمع وتنظم علاقاته ؛ فإن الإنسان بوسعه اكتشاف هذه القوانين، وبالعلم يمكنه أن يسيطر على الطبيعة والمجتمع وأن يُعيد تنظيمها بما يخدم أهداف التقدم ويحقق سعادة الإنسان. وذهب التنويريون إلى أن المدخل الأساسي الذي لابد منه لإنجاز تلك المهمة هو إحداث قطيعة مع النظام اللاهوتي[٢].

وعلى غير ما حدث في أوروبا مَضت الأمور في العالم العربي. وكان الهاجس الأهم الذي سيطر على تفكير المصلحين المسلمين الأوائل أمثال رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وعبد الحميد بن باديس ورشيد رضا، هو

تكييف الإسلام مع الواقع الجديد وفقاً لحاجات العصر، فضلاً عن دعوتهم للعودة إلى منابع الإسلام الأصلية[٣].

وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى ازداد الإحساس بالخطر الغربي الرأسمالي وبتهديده المباشر للمجتمعات الإسلامية، كما ألغيت الخلافة وطُويت صفحتها تماماً في ١٧ مارس من عام ١٩٢٤ بإعلان علمنة تركيا على يد كمال أتاتورك. وترتب على ذلك ضياع وفقدان الرمز الذي كان قد بقى لتيار الجامعة الإسلامية[٤]. وتشكل تيار ليبرالي يعارض تعاليم محمد عبده، وكان أكثر راديكالية في تأويل القيم الإسلامية. وتزعم هذا التيار أحمد لطفي السيد، وعلي عبد الرازق، وطه حسين في بداية حياته[٥].

وفي إبريل من عام ١٩٢٥ نشر الشيخ علي عبد الرازق كتاباً بعنوان " الإسلام وأصول الحكم "، ينظر فيه ويشرع لإلغاء الخلافة. وذهب الشيخ في كتابه إلى القول بأن مؤسسة الخلافة ليس لها أي سند أو أساس فقهي من الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة وإجماع. ومن ثم يجب نزع وإسقاط أية صفة قداسة كانت تنسب إلى الخلافة. وبالتالي يُصبح لكل أمة إسلامية الحق والحرية في اختيار نوع الحكم الملائم لها، وفي اختيار من تريده حاكماً عليها، وفي خلعه أيضاً[٦]. إن مضمون دعوة الشيخ علي عبد الرازق هو أن الإسلام دين لا دولة، ومن ثم يجب الفصل بينهما، واعتماد العقد الاجتماعي والديمقراطية أساساً للحكم.

أما طه حسين فقد نشر في عام ١٩٢٦ كتابه "في الشعر الجاهلي"، والذي طبق فيه المنهج الديكارتي على النقد الأدبي، وقاده هذا المنهج

إلى التساؤل عما إذا كان الشعر الجاهلي قد كتب فعلاً في العصر الجاهلي؛ إذ أن العقلانية كما طرحها طه حسين وقتئذ كانت تقتضي إباحة حق الشك بدلاً من النصية والحرفية والتسليم بما هو منقول. وفي تقديري أن محاولة طه حسين لإدخال الروح العلمية الحرة في تأويل نصوص القرآن على أسس عقلانية كانت عملاً جسوراً لأن من شأنه وضع قداسة السلف في مكانها الصحيح، حيث لم يعد ما وصلنا منهم منزهاً عن إعادة النظر والتمحيص العقلي، وإنما يمكن امتحانه وبيان صدقه بالأدلة العقلية. ولقد أثارت تلك الكتابات حفيظة الأزهر، المؤسسة الدينية الرسمية في مصر، فاتهم عبد الرازق، وطه حسين بالزيغ والإلحاد، ثم كانت محاكمتهما ومصادرة كتابيهما.

ولقد ركز رشيد رضا اهتماماته وجهوده لمواجهة تلك التيارات الفكرية الليبرالية. فعلى صفحات "المنار"، دافع رضا عن الجامعة أو الرابطة الإسلامية، وعن شرعية الخلافة والإمامة ووجوبها. وكانت حجته في ذلك أن الإسلام يتوقف عن الحياة والوجود ما لم تؤسس الدولة والحكومة الإسلامية العالمية التي تشتمل على الأمة الإسلامية برمتها تحت حكم الخليفة أو سلطان المسلمين. ومن ثم كان من الطبيعي أن يؤيد الشيخ رضا الأحكام التي أصدرتها لجنة علماء الأزهر لمحاكمة الشيخ علي عبد الرازق والتي قضت بعدم أهليته وجردته من مناصبه. وزاد رشيد رضا على ذلك باتهام علي عبد الرازق على صفحات المنار بالإلحاد والزندقة لأن كتابه خروج عن الإسلام وهدم للشرائع وحيد عن سبيل الله وإباحة لما حرمه الله، على حد تعبير رضا نفسه(٧).

ومع نهاية العشرينات ومطلع الثلاثينات من القـــرن المــاضى، تبلورت الحمية الدينية. فمن جبة الشيخ رشيد رضـــا تــبرز أقــوى الاتجاهات المحافظة في الفكر الإسلامي وتتجسد في جماعة الإخــوان المسلمين، أقوى الجماعات الأصولية الإسلامية في التاريخ العربـــي المعاصر. ومن يمينها ويسارها خرجت تيارات وجماعات أصوليـــة عديدة. وتأخذ الجماعة على عاتقها مهمة قطع كل محاولة للتصالح أو التوفيق مع الحضارة الحديثة، ومن ثم تنهار المعادلة التوفيقية التـــي حاول كل من الأفغاني ومحمد عبده صياغتها. وأصبحت المهمة مـــع حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩)، مؤسس الجماعة، هي بعـــث الإســلام الأصولي لا الاجتهاد فيه، وقطع كل محاولة للتصالح أو التوفيق مـــع الحضارة الغربية الحديثة، ورفض كل مظاهر التقـــدم فيـــها، فـــهي "حضارة مادية مريضة ملوثة بالإلحاد والإباحية والأنانيـــة والربـــا". على حد تعبير البنا نفسه، وأن "إسلامنا وحده بشموليته وتفرده قـــادر على التصدي لكل تفاصيل حياة الفرد والمجتمع دون حاجة إلـــى أي اقتباس أو استعارة من حضارات وأنظمة أجنبية"[٨].

ويأتي سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) المُنَظِّر الرئيســـي المعتمـــد للأصولية الإسلامية المعاصرة، وبتأثيرات قوية من فكر أبو الأعلـــى المـــودودي (١٩٠٣-١٩٧٩)، مؤســـس الجماعـــة الإســـلامية فـــي الباكستان؛ ليُنكر أن هناك ضرورة للاجتهاد؛ فنحن جميعاً جـــاهليون، ولم نصبح مسلمين بعد. وعلينا أولاً الإقرار بأن الحاكمية لله وحـــده. وهي تتمثل في شريعة الله والتي تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية في أصول الاعتقاد والحكم والأخلاق والســـلوك والمعرفـــة.

وعلى ذلك فليس من حق بشر أن يشرع لبشـــر. وليـــس بمستســـاغ الخروج على شرع الله. وإذا ما بدا للناس ذات يوم أن مصلحتهم فـــي مخالفة ما شرعه الله لهم، فهم أولاً واهمون، وهم ثانياً كافرون(٩).

وفي رأي قطـــب، أن عصـــور الاحيـــاء والتنويـــر والنهضـــة الصناعية قد صرفت أوروبا لا عن تصورات الكنيسة فحسب، وإنمـــا صرفتها كُلِّية عن منهج الله، فتم الانفصال بين التصـــور الاعتقـــادي الإلهي، ونظام الحياة الاجتماعية. ومن ثم حدث مـــا أســـماه قطـــب "بالفصام النكد". حيث انفصمت حياة المخاليق عـــن منـــهج الخـــالق، وكان لهذا الفصام آثاره المدمرة في أوروبا، ثم فـــي الأرض كلـــها. فكانت الجاهلية. ويعني بها عبودية الناس للناس بتشريع بعض النـــاس للناس. وتصبح المهمة، في رأيه، هي إعادة تعبيد الناس لربهم بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم وقوانينهم وقيمـــهم ونظـــم حياتهم برمتها، فيتم بذلك التحرر من عبودية العبيد. والإسلام وحـــده كفيل بذلك. وهو لا يقبل أنصاف الحلول: إما حكم الله، وإمـــا حكـــم الجاهلية(١٠).

ومن ثم فالحرب ضرورية للقضاء على المجتمعـــات الجاهليـــة المعاصرة. أو، إن شئنا الدقة قلنا: للقضاء على حضارة العصر، هـــذه الحضارة التي أخطأت طريقها يوم جعلت الملابســـات النكـــدة التـــي صاحبت التنوير والنهضة الصناعية، تصرف الناس والمجتمعات عن منهج الله، وتوقع الفصام النكد في حياتهم بين شريعة خالقهم ونظـــام حياتهم الاجتماعية.

ثانياً: المقتضيات والشروط اللازمة لتأسيس العلمانية

١ - يقتضي تأسيس العلمانية، وفق المعنى المحدد الذي طرحه مراد وهبه، أنسنة الأديان وتاريخها. فالدين، أي دين، ومنذ نشأته في الخبرة الإنسانية وعلى امتداد تاريخه الطويل، لم يكن يشكل كلاً واحداً ومنسجماً. ذلك أن الدين عندما هجر سماء المطلق والمقدس، ونزل إلى دنيا الناس وعالمهم النسبي "المدنس"، وفضائهم الاجتماعي؛ صار من المحتوم عليه أن يخضع لقوانين الناس وعالمهم المادي التاريخي، أي يتحول إلى واقعة تاريخية اجتماعية ليصبح تديناً بشرياً نسبياً ومتغيراً بالضرورة تبعاً للمواقف والأحداث والوقائع التي تعيشها جماعات المؤمنين بهذا الدين أو ذاك.

٢ - يقتضي تأسيس العلمانية التزام الدولة بالحياد الكامل إزاء الدين وإسقاط ما يسمى بالدين الرسمي للدولة، لأن إعلان الدولة أنها تعتنق ديناً بعينه يعني ضمناً تعصبها لهذا الدين باستبعادها للديانات الأخرى التي يعتنقها جزء من مواطنيها. أما التزام الدولة بالحياد إزاء جميع الأديان التي تمارس على أرضها فيعني بداية أنها دولة علمانية متسامحة لا تعترف بدين ضد دين آخر، وإنما هي تعترف بكل الأديان على قدم المساواة، وتؤمن لأتباع هذه الأديان على تنوعهم واختلافهم أفضل السبل والظروف لممارسة شعائرهم وطقوسهم.

ويعني إقرار الدولة العلمانية ألا يكون الدين هو المرجع في سن وصياغة القوانين والتشريعات، وإنما يتم التحول في المرجعية

القانونية والتشريعية من المرجعية الدينية إلى مرجعية العقل والإرادة الشعبية العاقلة والحرة التي تشرع وتقر قانوناً مدنياً للمجتمع يلتزم العقل ويحتكم إليه وفي انفصال تام عن الدين الذي يتحول بالضرورة من الشأن العام إلى الشأن الخاص والفردي.

٣ - يقتضي تأسيس العلمانية بداية الإقرار بأن الإبداعات الإنسانية في الفلسفة والعلم والأدب والفن هي معارف وفنون إنسانية وعقلانية لا ينبغي محاكمتها وفق معايير ومحكات مفروضة عليها من خارجها، وإنما يتعين محاكمتها وفق معايير ومحكات من جنسها.

المراجع :

أ - راجع ما أطلق عليه دانيـال بـل بالانتـهاك العظيـم لحرمـة المقدسات والمتغيرات الأساسية التـي نسـجت هـذا الانتـهاك وشكلته في تلك الفترة.

- Daniel Bell, The Return to the Sacred ? The Argument on the Future of Religion, in: D. Bell, The Winding Passage, Essays and Sociological Journeys, 1960 – 1980, Abt., Books, Cambridge, Massachusetts, 1980. PP. 326 – 352.

وانظر أيضا:

- سمير أمين، الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية أمام تحديـات العصر، ندوة الدين في المجتمع العربي، الجمعية العربية لعلـم الاجتماع، القاهرة ٤-٧ إبريل ١٩٨٩.
- غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصـري الحديـث، الدار العربية للكتاب، د.ن، ١٩٨٣، ص ص ١٢٨ – ١٢٩ .

٢- انظر :

- مراد وهبة، إشكالية التنويـر والثقافـة، فـي : مـراد وهبـه ومنى أبو سنة (تحرير)، ندوة التنوير والثقافة، معـهد جوتـه، القاهرة، ١٩٩٠، ص ص ١-٨.

٣- راجع بخصوص حركة التجديد الإسلامي بوجه عام:

- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسـلامي فـي العـالم العربي الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧١.
- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار المستقبل العربـي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.

- علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩١٤، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٥.

4- Nazih N. M. Ayubi, The Political Revival of Islam, The Case of Egypt, International Journal of Middle East Stud., vol. 12, No. 4, December, p. 481 – 495.

٥- حول التاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري لفترة ما بين الحربين. أنظر:

- عفاف لطفي السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ – ١٩٣٦، ترجمة: عبد الحليم سليم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.
- عبد العظيم رمضان، الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨١.

٦- انظر:

- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، إعادة نشره مع دراسة حوله: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.
- حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي الحديث، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٧٤، ص ص١٣١-١٣٦.
- عبد المنعم تليمة، الإسلام وأصول الحكم . قراءة ثانية، فكر للدراسات والأبحاث، العدد ٩، ١٩٨٦، ص ص ١٠-١٨.

٧- أنظر:

- محمد الحق، جذور الأصولية الإسلامية في مصر، المنـــار، ٤٩ يناير ١٩٨٩، ص ص ٨٨-٩٠.
- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصــــر النهضـــة، مصـــدر سابق، ص ص ٢٣١ – ٢٣٢.
- رفعت السعيد، حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين متى .. كيف .. ولمـــاذا، دار الثقافــة الجديـــدة، القـــاهرة، الطبعـــة الخامسة، ١٩٨٤، ص ص ٤٢ – ٤٤.

٨- حول نشأة جماعة الاخوان المسلمين وتطورها وفكرها راجع:

- ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، الجــــزء الثاني: التنظيم والأيديولوجيا، ترجمة: منى أنيس وعبد الســــلام رضوان، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ.
- زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإســلامية في الحياة السياســـية المصريـــة (١٩٢٨ – ١٩٤٨)، مكتبـــة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، مارس ١٩٧٩.
- عبد العظيم رمضان، دراسات في تاريخ مصر المعاصر، المركـــز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨١، ص ص٢٦١-٣٠٤.
- راجع أيضاً: دفاع طارق البشــــري عـــن الحركـــة الأصوليـــة الإسلامية استناداً إلى المنظور الداخلي الذي يحكم الحركة وفكـرو مؤسسها، في ضوء الظروف المحلية والعالميـــة التـــي كـــانت تعيشها مصر والعالم العربي في نهايـــة العشـــرينات وطـــوال الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين:

- طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ – ١٩٥٢ (مراجعة وتقديم جديد)، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، المقدمة ١–٦٨.

٩- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ص٢١–٢٩ ص ص٥٣–٥٥، ص ص١٠٦–١٠٧.

١٠–سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية الثامنة، ١٩٨٨، ص١٠، ص٢٣، ص ص٢٤–٢٦.

- وأنظر أيضاً:

- جيل كيبل، النبي والفرعون، ترجمة: أحمد خضر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

- محمد حافظ دياب، سيد قطب. الخطاب والأيديولوجيا، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.

العلمانية موقف عقلاني

عصام عبد الفتاح*

في شهر ديسمبر عام ١٧٨٤ طرحت صحيفة ألمانية على قرائها السؤال التالي:

"**ما هي الأنوار؟ أو ما هو التنوير؟**" ولا شك أن طرح صحيفة لهذا السؤال يعني أن الموضوع كان يشغل الناس آنذاك. وقد أجاب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط عن سؤال الصحيفة بمقال لا يزال موضوع اهتمام. فقد عرف التنوير بأنه خروج الإنسان من حالة الوصاية عليه والتي هو المسئول عنها، وحالة الوصاية هذه هي عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد من غيره. إن حالة الوصاية هذه ليست ناجمة عن نقص يعتور الإدراك العقلي، بل عن نقص في الإرادة والشجاعة في استعمال العقل دون توجيه من الغير. فلتكن لك شجاعة الاهتداء بعقلك وحده! ذلك هو شعار عصر الأنوار".

وهناك أمثلة ثلاثة أوردها ذات الفيلسوف على وضعية الحجر والوصاية: المثال الأول حينما يسلم الإنسان أمره لطبيب يقرر مكانه ما ينبغي أن تكون عليه صحته وهو المثال الأضعف. والمثال الثاني حينما يخضع الإنسان لسلطة كتاب ما بدل الاسترشاد بعقله. والمثال الثالث حينما يمتثل لسلطة مرشد روحي بدل الاهتداء بوعيه وضميره. ولا يخفي على أحد أن المثالين الأخيرين يستهدفان مباشرة سلطة التراث وسلطة رجال الدين وسلطان المطلق أو تقديس الأشياء.

---

* مدرس أدب فرنسي بآداب حلوان.

إن استعمال العقل يعني فهم قدراته والتحلي بالشجاعة في استخدامها. لقد عبر Condorcet كوندورسيه (أحد صناع الثورة الفرنسية وأحد ضحاياها أيضاً، والذي ألقى به في السجن ماكسميليان روبسبير وهو الذي حول الثورة الفرنسية إلى نظام إرهابي) عن هذا الاعتقاد الراسخ بتقدم الفكر البشري، إذ كتب وكله تفاؤل بتقدم الإنسانية الحتمي حتى وهو في سجنه الذي قتل فيه: "كل شيء يؤكد لنا أننا على أبواب عصر ثورات كبرى للجنس البشري. إن واقع التنوير يضمن لنا أن عصرنا سيكون أسعد، ولكن شريطة أن نحسن استعمال كل قوانا. ولكي تكون السعادة التي يعدنا بها عصرنا أقل تكلفة، ولكي تعم بأسرع ما يمكن مجالاً أوسع وتتحقق النتائج على نحو أكمل، علينا أن نعترف في تاريخ الفكر البشري ما هي العوائق التي ينبغي أن نحذرها، وما هي وسائل التغلب عليها" .. تلك هي المعضلة الأساسية في إشكالية العلمانية؟ إعمال للعقل وفقاً لشروط العقل وحدوده: شروط النسبية: التفكير في النسبي بما هو نسبي. إن فكرة التقدم تستند في أساسها ومضمونها على فكرة النسبية. فتلاحق التطورات العلمية في مجالات المعرفة الإنسانية لا معنى له لو نظرنا إلى الحقائق باعتبارها حقائق مطلقة لا تبديل فيها ولا تعديل. إما أن نؤمن بفكرة التقدم القائمة على إعمال العقل وفقاً لشروطه وقدراته، وإما أن نستسلم لوهم الحقيقة المطلقة التي لا تعرف التغيير ولا تقبل الخلاف معها. إن نظرة فاحصة للتاريخ تكشف لنا أن في كافة مراحل تطور الفكر الإنساني، بفضل ثوراته العلمية المتعاقبة، كان لابد للعقلانية العلمية من أن تتصادم مع سيطرة التفكير بالمطلق الذي

يمثله الفكر السلفي، وهو الفكر الذي يتصدى للعقل فيوئد كل محاولة إنسانية للتغيير. لقد حاول الفكر السلفي أن يلطخ سمعة العلمانية، ولما لا يفعل ذلك وهو لا يملك أن يحاورها، بل ولا يملك سلاح العقل الذي جرد نفسه منه.

اتهم العلمانية تارة بالكفر لأنها تنأى بالحقيقة العلمية عن أوهام المطلق. واتهمها تارة أخرى بمحاولة إفساد الكيان الروحي للإنسان وهي التي نشاهدها اليوم تدافع عن حقوق الإنسان وتنادي باحترامها، واتهمها مرة أخرى بأنها ضد الفطرة مع أنها تحث الإنسان على استخدام عقله وعدم الانصياع إلا لسلطانه.

إن أمام العقل الإنسانى إذن أحد خيارين:

إما أن يقتحم كل مجالات المعرفة الإنسانية ويحلق في آفاقها دون أي قيد أو شرط فيغير في الواقع ويعدله ويدفع بذلك عجلة التقدم إذ يخلق علاقات جديدة تحيل الواقع إلى آخر أفضل منه، وإما أن يركع لسلطات الجمود والتقليد والاستبداد وقهر المطلق السلفي الأصولي.

وهناك اتهام آخر يكيله أعداء العلمانية إليها ويتلخص في مقولة مؤداها أن العلمانية وليدة الغرب الذي يكن العداء للشرق، وإذا بكل من ينادي بالعلمانية يعد مستغربا أو تابعا للغرب ومفتونا به. وينسى مَنْ يكيل هذا أن العقل أو الفكر العقلاني لا شرق فيه ولا غرب وإنما هو فاعلية يسعى إلى إبداع علاقات جديدة في الواقع. وحتى لو سلمنا جدلا بهذه القسمة، وهي محل خلاف، فقد تمكن الغرب من التنوير

والأخذ بسلطان العقل بفضل فيلسوف شرقي هو ابن رشد الذي دعا إلى إعمال العقل في تأويل النصوص، وكان بذلك أحد أعمدة العلمانية. ولم يكن لفكر ابن رشد في العالم الشرقي إلا الحظ العاثر فقد أحرقت كتبه.

إن النقطة المشتركة في مؤلفات ابن رشد هي التمييز بين ثلاثة أنواع من المحاجات: المحاجة الخطابية، والمحاجة الجدلية، والمحاجة البرهانية. وهي تؤسس لتمييز آخر بين ثلاثة أنواع من الطبقات إزاء الشرع أو النص:

أولاً: طبقة غير قادرة على أي تأويل للنص المقدس، وهم أصحاب الأقاويل الخطابية الذين لا يفهمون إلا المواعظ والخطب الشعبية، وهذه الطبقة تشكل الجمهور الأعظم.

ثانياً: طبقة تصدق الأقاويل الجدلية، وهي من جماعة التأويل، ولكن إلى حد ما.

ثالثاً: طبقة هى الأرفع والأهم لأنها طبقة التأويل اليقيني أي أصحاب البرهان والتفكير العقلاني.

إن الغرب قد اختار طريق الفكر العقلاني والتفكير النسبي بما هو نسبي. أما الشرق فقد أبى إلا أن يبحث في سراب المطلق بعقله النسبي فصار يضرب به المثل في التخلف والجمود. ولعل هذا ما حدا ببعض المفكرين الغربيين إلى اتهام أهل الشرق قائلين: "إنهم مجرد وعاء ناقل. تارة ينقلون فلسفة أرسطو إلى الغرب، وتارة ينقلون إليه النفط".

لقد شهد الشرق منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا محاولات متعاقبة اتسمت بدرجات متفاوتة من العقلانية، لكنها كانت دائماً ما تمنى بالفشل سواء بسبب نكوص أنصارها وعجزهم عن مقاومة إرهاب الفكر الأصولى ورموز العودة إلى الماضي وسلطان المؤسسات الدينية المناوئة لكل تغيير ولكل تجديد. وكثيراً ما تعرض أنصار العقلانية والتجديد لضرب من التخويف والوعيد حدا بهم إلى التقلص والانكماش والانزواء على ذواتهم، بل إن بعضاً منهم بلغت منه الرهبة حداً جعلته يمتنع عن الكتابة والتأليف والآخر تراه يمتنع عن نشر كتاب له خشية أن تمتد إليه يد التنكيل على يد أنصار الفكر السلفى.

ولقد ظهرت طائفة كبيرة من المثقفين الذين ينتصرون للفكر العلمانى فى الندوات والمنتديات الفكرية الليبرالية، لكنهم يرتدون قناع السلفية إذا ما اضطروا للظهور فى أروقة المؤسسات المحافظة.

لا مراء أن العقلانية الليبرالية فى الشرق قد قدمت تنازلات فكرية كبيرة تحت وطأة موجة الترويع الذى تعرضت له من المؤسسات والتيارات المحافظة، وخاصة من التيار الدينى الذي لم يتوقف عن النظر إليها بوصفها تغريباً يهدد هوية الوعى العربى. والمثال الأبرز لتلك التنازلات هو طه حسين وعباس محمود العقاد اللذان كانا لساني العقلانية الليبرالية وسلطتها فى مصر التى لا تعدلها سلطة فكرية أخرى. وإذا أدركنا أن تراجع هذين الهرمين الفكريين الكبيرين عن أفكار حديثة تبنياها فى السابق، إنما أتى فى مناخ قمع حرية الرأى والمحاكمات الفكرية، أدركنا أيضاً لماذا طال التراجع ذاك العقل الاجتهادى الإسلامى نفسه.

والسؤال المطروح فى هذه الورقة هـو: كيف يمكن تجديد الأمل، بل وتحقيقه فى النهوض بالوعى العلمانى العقلانى؟

أظن أن الحل لابد وأن يكون على غرار ثورة كوبرنيقية فـى طريقة النظر للأشياء.

لقد اتسمت العبودية لسلطان النصوص الجامدة بطـابع أساسـى مؤداه دوران العقل فى فلك الثوابت المطلقة التى تحرم عليه الخـروج من عقالها. فإذا كان الأمر كذلك فى وقتنا الحاضر كمـا كـان فـى الماضى فالحل الوحيد أن نجعل من العقل سلطاناً ومحوراً تدور هـى فى فلكه.

والتوصية الأخرى التى نسديها إلى كل نصير للعلمانيـة هـى دعوة للعمل من أجل أن يكون للعقل منبراً إعلامياً يزيل عن عقـول العامة الأوهام التى لطخ بها الفكر الأصولى وجه العلمانية. لقد صـار للفكر الأصولى فى يومنا هذا عدد لا نهاية له من القنوات الفضائيـة التى ترسخ، فى الواقع، الفكر الوهابى.. فهل شاهدتم قناة واحدة تدعو إلى تحرير العقل من وهم الماضى؟ هل سمعتم عن محطـة إذاعيـة واحدة تدعو للعلمانية؟

كيف يمكن نشر وترسيخ رؤية واضحة للعلمانية على المسـتوى الإعلامى والتعليمى؟

إننا فى حاجة إلى خلق آلية أكثر واقعية تصيـغ فـى وضـوح وبساطة إمكانات العقل الهائلة فى تطوير الواقع ورفع شأن الإنسـانية إذا ما تحرر من قيود الظلامية ومؤسسات التقليد والتخلف، آلية قادرة على خلق طريقة جديدة فى التفكير. فما دامت العلمانية تحـث علـى

استخدام العقل وفقاً لشروطه، والتفكير العقلانى التنويرى هو إبـــداع علاقات جديدة فلابد من إزاحة ثقافة الأجوبة وإحلال ثقافة الأســئلة، ولابد من الإطاحة بثقافة الذاكرة وإحلال ثقافة الإبداع.

إن العلمانية تدعو إلى التأويل، تأويل النصوص وتغيير النظـــرة إليها. فهناك وَهْم بأن قدسية النص تفرض منطقياً النظر إليه بوصفــه تعبيراً عن المطلق، وكأنه يحتوى على قالب واحـــد لا ســبيل إلـــى تغييره، بحيث يكون التفكير فى النص بمثابة انـــزلاق فـــى قوالبـــه والتعامى عن رؤية حيويته وقدرته على التجـــدد واكتســـاب معـــانى جديدة. فمع القول بأن النص يشير إلى المطلق فمن ذا الذى يســتطيع بعقله إدراك هذا المطلق إذا كان من شـــروط الإدراك الفعلـــى هـــو التفكير فى النسبي بما هو نسبى.

إن التأويل يعنى البحث عن المعانى المتطـــورة للنـــص وليـــس التحجر فيه.

إذا ما أشار لك شخص بإصبعه إلى القمر أتراك ســـتنظر إلـــى إصبعه أم إلى القمر؟.

إرهاصات العلمانية فى مصر

طلعت رضوان*

عاشت مصر حتى أوائل القرن التاسع عشر تحت سيطرة أبشـــع أشكال الإستعمار الإستيطاني الذي فرض التخلف وأجهض إمكانيـــة أية نهضة ثقافية أو تنموية. ورغم ذلك فإنه بعد أقل من مائـــة عـــام، نفضت مصر غبار العصور الوسطى. فإذا كان التعليم طـــوال عـــدة قرون مقصوراً على الكتاتيب، فإن معاصراً لفترة المخاض هو محمد لطفي جمعة يعترف في مذكراته بأنه أتقن اللغة الإنجليزيـــة منـــذ أن كان فى السنة الرابعة الإبتدائية، وأن التدريس بالإنجليزية كان يشـــمل الرياضيات والكيمياء والطبيعة والجغرافيا والتاريخ.

وكتب لويس عوض أنه عندما كان فى مدرسة المنيا الثانويـــة "لـــم تكن هناك دروس دين، وإنما حلت محلها مادة (الأخلاق) ومادة أخـــرى إسمها (التربية الوطنية) كنا نتعلم منها مبـــادئ المســـاواة فـــى الحقـــوق والواجبات". وعن الكتب المقررة فى الفترة من ١٩٢٦-١٩٣٠ ذكر أنـــه "درس فى السنتين الأولى والثانية من المرحلة الثانويـــة كتـــاب شـــفيق غربال (تاريخ مصر القديمة). وفى إحدى الســـنوات وزعـــت الـــوزارة كتاب (إميل) لـــ جان جاك روسو وكتاب (قادة الفكر) لـــ طه حسين.

وكتبت سهير القلماوي أنه "عندمـــا تولـــى طـــه حســـين وزارة المعارف سنة ١٩٥٠ كان أهم أعماله توحيد المرحلة الأولـــى مـــن

* كاتب.

التعليم؛ فلم يعد هناك تعليم ديني وآخر مدني وإنمـــا أصبـــح التعليـــم واحداً يضمن الوحدة الفكرية بين مواطني البلد الواحد".

وفى قضية طه حسين التى زلزلت الكثير من الثوابـــت بســـبب كتابه (فى الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ ونتيجة للمناخ الليبرالي فـــإن رئيس نيابة مصر محمد بك نور إمتلك شجاعة التأشير بـــــ "حفــظ الأوراق إدارياً" رغم أنه اتفق مع خصوم طه حسين فى أكـــثر مـــن موضع.

وإسماعيل أدهم عندما دافع عن طه حسين، لم يكتف بالكتابة عن حرية الرأي والتعبير، وإنما كتب مؤيداً رأي طه حسين بشـــأن مـــا أورده عن الأنبياء العبرانيين.

وطه حسين عندما كان عميداً لكلية الآداب كان يحـــرص علـــى تخريج أجيال تتمسك وتدافع عن ملكة (النقد) وهو المعنى الذي عـــبر عنه عبد الحميد العبادي عندما كتب عن نظام التعليـــم الـــذي يتمنـــاه "عاوز أبث فى الطلبة (روح طه)، روح البحث والجدل، أو (الخنـــاق العلمي) كما يقول أستاذنا لطفي السيد". أي أن طه حسين إمتداد لــــ لطفي السيد الذي كتب "إن الهدف من التعليم الجامعي أساسه حريـــة التفكير والنقد على وجه الإستقلال لا الحفظ والتصديق لكل ما يقال".

ولكن هل كان الطريق سهلاً أمام المفكرين المصرييـــن لخلـــق مناخ ليبرالي على أساس التفكير العلماني؟.

إن قراءة التاريخ الثقافي لتلك الفترة توضح أن تياراً أصولياً كان (يجاهد) كي تظل سلاسل العصور الوسطى فى أقـــدام المصرييـــن، ومن هنا تولد ذلك الصراع الدراماتيكي بيـــن التيـــارين: الأصولـــي

والليبرالي، وبدأت الهجمة الأصولية الأولى على يد جمال الدين الشهير بالأفغاني، ثم أصولي آخر هو عبد العزيز جاويش من تونس، وثالث هو محمد رشيد رضا من سوريا، إلى أن نصل إلى محطة الاخوان المسلمين. ورغم كل ذلك فإن التيار الأصولي قبل أبيب/ يوليو ١٩٥٢ كان يُجابه بقوة وحزم وبرسوخ مبدئي وشجاعة أدبية وأسلوب علمي رفيع المستوى. ومن أمثلة ذلك:

فى عام ١٩٠٠ نشر قاسم أمين كتابه (المرأة الجديدة) الذي أكد فيه أن أوربا حققت فى مائتي عام ما لم تحققه غيرها فى آلاف السنين "وأن العلم شيد بناءً متيناً لا يمكن لعاقل أن يفكر فى هدمه. ولهذا تغلب رجال العلم على رجال الدين فى أوربا بعد النزاع والجهاد، وانتهى الحال بأن صار للعلم سلطة يعترف له بها الناس كافة". وعن فترة الحكم الإسلامي كتب "إننا مهما دققنا البحث فى التاريخ لا نجد عند تلك العصور ما يستحق أن يسمى نظاماً. فإن شكل الحكم كان عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد يحكم بواسطة موظفين غير مقيدين. فكان الحاكم وعماله يجرون فى إدارتهم على حساب إرادتهم، والخليفة وحده هو صاحب الأمر. فهو الذي يعلن الحرب ويعقد الصلح ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدير مصالح الأمة مستبداً برأيه". ودعا قاسم أمين إلى أن نربي أولادنا على أن يعرفوا شئون المدنية الغربية، وأنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة. ولهذا لا نتردد فى أن نصرح بأن القول بأننا أرقى من الغربيين فى الآداب هو من قبيل ما تنشده الأمهات من الغناء لتنويم الأطفال".

وعلق فرح أنطون على قاسم أمين قائلاً "مما تقـــدم يتضـــح أن مدنيات الأمم لا تتوقف على الدين بل على العلم، وأن الأمم (الوثنيـــة) كاليابان إذا سلكت سبيل العلم والنواميس الطبيعية، إرتفعت مدنيتـــــها على كل مدنية، حتى مدنية الذين يعملون بقواعد الإنجيـــل والقـــرآن حرفاً ومعنى دون أن يشتغلوا بالعلم، لأن الدين شـــئ والدنيـــا شـــئ آخر".

أما لطفي السيد فحذر الدولة من التدخل فى حريات الأفراد. فأي تدخل منها غير جائر، وخصوصاً العبث بحرية القضـــاء أو بحريـــة الكتابة والقول والنشر والتأليف وتكوين الأحزاب. كمـــا كتـــب "فـــى الإسلام ليس لمسلم بوطن. فوحدة الإعتقاد الديني ليست كافية لإقامـــة وحدة التضامن الوطني".

هاجم طه حسين اللجنة التي صاغت المادة ١٤٩ مـــن دســـتور ١٩٢٣ قائلاً "إن النص فى الدستور على أن الإســـلام ديـــن الدولـــة مصدر فرقة، لا نقول بين المسلمين وغير المسلمين فقط مـــن أهـــل مصر، وإنما نقول إنه مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم. فـــهم لـــم يفهموه على وجه واحد. وأن النص على دين للدولـــة يتنـــاقض مـــع حرية الإعتقاد".

ويكتب إسماعيل أدهم "إن فى الشرق إستسلاماً محضاً للغيـــب، وفى الغرب نضالاً محضاً ضد الغيب".

ويكتب أحمد زكي أبو شادي "إن تعليم الدين فى المدارس غـــير موحدة العقيدة فيه أخطر عوامل التنافر" وأن "شئون العبـــادات لمـــن يؤمن بها فلا شأن للمدرسة بها".

ويقول محمود عزمي "نحن ممن يدينون بضرورة جعل التعليم العام قائماً على فكرة المدنية غير ذات الطبيعة الدينية، وأن التعليم الذي يصرف عليه من خزينة الدولة يجب أن يكون غير خاضع لغير اعتبار القومية وليس له نزعة دينية خاصة".

ويكتب عبد القادر حمزة " كيف أصبحنا آلات جامدة لا تكاد تتحرك إلا بالدين وللدين، وكأنما لم يخلق الله لنا عقولاً، وكأنما نحن مسخرون بلا إرادة ولا تمييز، وكم من حركات دينية وقفت فى وجه مكتشفات علمية صحيحة".

ويدعو عبد الحميد الحديدي إلى أنه "ليس من مصلحة الدين حشره فى كل شئ وتعريضه لأن يتصادم من وقت لآخر مع الأنظمة والأحوال العادية فى حياة الأمة".

وعندما نادى الأصوليون بضرورة عودة الخلافة (مرة أخرى) تملقاً للملك فاروق تصدى لهم محمد سيد الكيلاني فى كتابه (الشريف الرضي). ويرفض رئيس الوزراء مصطفى النحاس تتويج الملك فاروق فى حفل ديني تدعيماً لفكرة مدنية الدولة. وفى عام ١٩٤٦ يصدر كتاب (الاخوان المسلمين فى الميزان) تأليف عبد الرحمن الناصر ونشره بإسم مستعار هو محمد حسن أحمد الذي وصف الاخوان المسلمين بالفاشية حيث بعد أن عرّف الفاشية لخصها فى تسع مظاهر طبقها على الاخوان.

ورغم "الإحتلال" و"الأزهر" و"القصر" و"الاخوان"، يجد الباحث مادة خصبة فى الصحف والمجلات الصادرة فى تلك الفترة تؤكد تنامي الفكر العلماني، مثل مجلة الجامعة، التطور، المجلة

الجديدة، الحديث، الجريدة، السياسة، الفجر الجديد، العصور، الأدب... إلخ.

وتشارك المرأة فى زلزلة الأصولية فيجد الباحث أسماء مثل: منيرة ثابت/ سعاد الرملي/ درية شفيق/ هدى شعراوي. كما نجد قرارات تقدمية تصدر عن لجنة السيدات بحزب الوفد (القديم طبعاً)، أجمعن على أن يكون الطلاق أمام المحاكم وبدون ذلك لا يقع الطلاق، وألا يكون للرجل حق الطلاق بإرادته المنفردة، ومساواة الرجل والمرأة فى الميراث، وإلغاء تعدد الزوجات. كما تشبه سعاد الرملي رجال الدين بالفاشيين الذين يريدون عودة المرأة إلى البيت وينظرون للمرأة نظرتهم إلى تحفة أو متاع لأمزجتهم".

فى هذا المناخ الذي كانت فيه مصر دولة عظمى فى منطقة الشرق الأوسط، يصادف الباحث لطيفة النادي أول فتاة مصرية تقود طائرة ١٩٢٢، ونعيمة الأيوبي التي ارتدت روب المحاماة، ويُحتفى بخريجات الطب فى نفس العام.

وعن مشهد وداع عميد الثقافة المصرية طه حسين، تكتب لطيفة الزيات التي انتُخبت سكرتير عام لجنة الطلبة والعمال ١٩٤٦، تقول "وأنا أشيع جنازة طه حسين شعرت أنني أشيع عصراً لا رجلاً، عصر العلمانيين الذين جرءوا على مساءلة كل شئ".

فهل عقد "مؤتمر تأسيس العلمانية فى مصر"٢٠٠٦ امتداداً لذلك العصر ولهؤلاء الرواد؟ أتمنى ذلك!

الديمقراطية بعد الحرب الباردة

سمير فياض*

أدت نهاية الحرب الباردة، وانهيار الاتحاد السوفيتى والدول الشيوعية فى أوروبا الشرقية، إلى تولّد شعور بالانتصار والتفاؤل حيال الوعود التى تقدمها الأفكار الليبرالية - الديمقراطية، والحكم الدستورى. فى كانون الأول / ديسمبر عام ٢٠٠٠، نشرت مؤسسة Freedom House (بيت الحرية)، وهى منظمة لا تتوخى الربح وتُروج للديمقراطية عبر العالم، دراسة واسعة النطاق تتناول بالتفصيل وضع الحقوق السياسية والحريات المدنية فى عالمنا الذى أصبح يتألف من ١٩١ دولة فى يومنا هذا. بيّنت الدراسة، وهى بعنوان "الحرية فى العالم" ٢٠٠٠-٢٠٠١، أن اتجاهاً بدأ قبل عشر سنوات نحو المكاسب الإيجابية التدريجية فى مجال الحرية، وأنه تواصل فى العام ٢٠٠٠.

وفى المسح الذى تجريه المنظمة سنوياً :

١ - تم تصنيف ٨٦ بلداً مجموع سكانها ٢٥٠٠ مليون نسمة (أو نسبة ٤٠,٧ بالمئة من سكان العالم، وهى أكبر نسبة تسجل فى المسح الذى تجريه المنظمة) على أنها بلدان حرة، ويتمتع سكان هذه البلدان بمجموعة كبيرة من الحقوق.

* وكيل أول وزارة الصحة سابقاً.

٢ – كما تم تصنيف ٥٩ بلداً مجموع سكانها ١٤٠٠ مليون نسمة (أى نسبة ٣٨,٨ بالمائة من سكان العالم) على أنها بلدان "حرة جزئياً". الحقوق السياسية والحريات المدنية فى هذه البلدان محدودة أكثر مما هى فى الفئة السابقة. وتتسم هذه البلدان فى معظم الأحيان بالفساد، ووجود أحزاب حاكمة مسيطرة، وتعانى فى بعض الحالات من نزاعات إثنية أو دينية.

٣ – كما يصنف المسح ٤٧ بلداً عدد سكانها ٢٢٠٠ مليون نسمة (أى ما نسبته ٣٥,٥ بالمائة من سكان العالم) على أنها "غير حرة". سكان هذه البلدان محرومون من الحقوق السياسية الأساسية والحريات المدنية.

يعزّز المسح الذى أجرته "فريدوم هاوس" الاعتقاد الشائع بأنه لم تعد للديمقراطية بدائل يمكن الاعتماد عليها؛ وأنها أصبحت الحصن الراسخ الوحيد للحداثة. لكن هناك جزءاً آخر من تراث مرحلة ما بعد الحرب الباردة يُشكّل قدراً كبيراً من التحدى والمشاكل للمفكرين السياسيين وصانعي السياسة على حد سواء. فهناك بعض الأنظمة المنتخبة ديمقراطياً، غالباً من تلك التى أعيد انتخابها أو أعيد تأييدها بواسطة الاستفتاءات، تتجاهل بصورة روتينية الحدود الدستورية المفروضة على سلطتها وتحرم مواطنيها من حقوقهم وحرياتهم الأساسية. وفى العديد من مناطق العالم نشهد بروز ظاهرة مقلقة فى الحياة الدولية هى ظاهرة الديمقراطية غير الليبرالية.

ظاهرة الديمقراطية غير الليبرالية :

يكمن فى صميم هذا الأمر الفرق بيـــن الديمقراطيـــة والحكـــم الدستورى. وقد كان من الصعب إدراك هذه المشكلة لأنه على مـــدى قرن على الأقل فى الغرب كانت الديمقراطيـــة تعنـــى الديمقراطيـــة الليبرالية. إن المزيج من الحريـــات التـــى تقـــوم عليـــها الليبراليـــة الدستورية هو من الناحية النظرية مستقل عن الديمقراطية. ومنذ أيـــام أفلاطون وأرسطو والديمقراطية تعنى حكم الشعب. هذه النظرة إلـــى الديمقراطية، كعملية لاختيار الحكومات، عبَّر عنها مفكرون عديدون، بدءاً من ألكسيس دو توكفيل إلى جوزف شومبيتر وروبرت دال.

وقد أوضح العالم السياسى صامويل هانتينغتون سبب ذلـــك، إذ قال: إن الانتخابات، الحرة والنزيهة هى جوهر الديمقراطية، الأســـس الذى لا مفر منه. ومع ذلك قد تكون الحكومات التى تنتجها حكومـــات لا تتمتع بالكفاءة، وحكومات فاسدة، وقصيرة النظر، وغير مســـئولة، وتسيطر عليها المصالح الخاصة، وغير قادرة على تبنى السياســـات التى يتطلبها الخير العام. فى حين تجعل هذه الصفـــات مثـــل تلـــك الحكومات غير مرغوب فيـــها فانـــها لا تجعلـــها حكومـــات غـــير ديمقراطية.

الديمقراطية فضيلة عامة، ولكنـــها ليســـت الفضيلـــة الوحيـــدة. وعلاقة الديمقراطية بالفضائل والنقائص العامة الأخـــرى لا يمكـــن فهمها إلا إذا تم تمييز الديمقراطية تميـــيزا واضحـــا عـــن الصفـــات الأخرى للأنظمة السياسية. ولكن الانتخابات وتعبئة الشعب سياســـيا لا تؤديان دائما إلى قيام حكم دستورى ليبرالى. هناك عدم ارتياح متزايد

من الانتشار السريع للانتخابات المتعددة الأحزاب فى جنوب ووسط أوروبا، وآسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، ربما بسبب ما يحصل بعد الانتخابات. فبعض زعماء البلدان المنتخبين، ذوى الشعبية، يتجاوزون البرلمانات ويحكمون بالمراسيم الرئاسية، متسببين بإضعاف الممارسات الدستورية الأساسية.

هناك بالطبع نطاق متنوع من الديمقراطية غير الليبرالية، يتراوح بين أنظمة تقوم فيها مخالفات بسيطة وبين أنظمة شبه استبدادية. فى أمريكا اللاتينية صمدت عدة أنظمة ديمقراطية لأكثر من عقد حتى الآن وهى تعانى أوضاعاً اقتصادية سيئة دون أن تواجه تحديات واضحة من القوات المسلحة أو من أحزاب تعارض النظام. رغم هذا مازال معظم هذه الأنظمة غير راسخة. بعض البلدان صمد فى وجه الضعف المؤسساتى والبنيوى للديمقراطية. لكن ترسيخ الديمقراطية لا يكتمل دون استناده إلى الليبرالية الدستورية.

ما العمل ؟

بالإضافة إلى الاتفاق على قواعد التنافس على السلطة يجب أن تكون هناك تقييدات أساسية ذاتية الدعم لممارسة السلطة.

فمن بين نتائج الإفراط فى التشديد على الديمقراطية الصرفة كأفضل اختبار لوجود الحرية، لم يتم بذل الجهد اللازم لوضع دساتير مبتكرة للبلدان التى تمر فى مرحلة انتقالية. وهذا لا يتم بمجرد إجراء انتخابات متكررة أو وضع لائحة تعدّد الحقوق، بل بإقامة نظام لا ينتهك هذه الحقوق.

الحكم الدستورى يتطلع إلى ما يتعدى إجراءات اختيار الحكومة، إنه يتطلع إلى ترتيبات يتم وضعها عن طريق التداول، وبمعزل عن الانفعالات الشعبية، تدافع عن الحرية الفردية وسيادة القانون. هذا يتطلب التزاماً متبادلاً بين فئات النخبة من خلال آلية تنسيق تتمثل بالدستور والمؤسسات السياسية المرتبطة به، وفى غالب الأحيان من خلال اتفاق أو تسوية بين النخبة حيث تحافظ الحكومات على النظام عن طريق بناء ائتلافات بين أبرز الأحزاب السياسية ومجموعات أصحاب المصالح.

الهدف هنا هو فرض حدود لسلطة الدولة، أيا كان الحزب أو الفئة التى تسيطر على الدولة فى وقت ما. فى بداية القرن العشرين أراد وودرو ولسون جعل العالم مكانا آمنا للديمقراطية. والتحدى فى القرن القادم قد يكون فى كيفية جعل الديمقراطية نظاماً آمنا للعالم.

